AKAL

HISTORIA DEL MVNDO ANTIGVO

60

ROMA

EL PAGANISMO TARDIO Y JULIANO EL APOSTATA





Esta historia, obra de un equipo de cuarenta profesores de varias universidades españolas, pretende ofrecer el último estado de las investigaciones y, a la vez, ser accesible a lectores de diversos niveles culturales. Una cuidada selección de textos de autores antiguos, mapas, ilustraciones, cuadros cronológicos y orientaciones bibliográficas hacen que cada libro se presente con un doble valor, de modo que puede funcionar como un capítulo del conjunto más amplio en el que está inserto o bien como una monografía. Cada texto ha sido redactado por el especialista del tema, lo que asegura la calidad científica del proyecto.

ORIENTE

1. **A. Caballos-J. M. Serrano,** *Sumer y Akkad.*
2. **J. Urruela,** *Egipto: Epoca Tinita e Imperio Antiguo.*
3. **C. G. Wagner,** *Babilonia.*
4. **J. Urruela,** *Egipto durante el Imperio Medio.*
5. **P. Sáez,** *Los hititas.*
6. **F. Presedo,** *Egipto durante el Imperio Nuevo.*
7. **J. Alvar,** *Los Pueblos del Mar y otros movimientos de pueblos a fines del II milenio.*
8. **C. G. Wagner,** *Asiria y su imperio.*
9. **C. G. Wagner,** *Los fenicios.*
10. **J. M. Blázquez,** *Los hebreos.*
11. **F. Presedo,** *Egipto: Tercer Período Intermedio y Epoca Saita.*
12. **F. Presedo, J. M. Serrano,** *La religión egipcia.*
13. **J. Alvar,** *Los persas.*

GRECIA

14. **J. C. Bermejo,** *El mundo del Egeo en el II milenio.*
15. **A. Lozano,** *La Edad Oscura.*
16. **J. C. Bermejo,** *El mito griego y sus interpretaciones.*
17. **A. Lozano,** *La colonización griega.*
18. **J. J. Sayas,** *Las ciudades de Jonia y el Peloponeso en el período arcaico.*
19. **R. López Melero,** *El estado espartano hasta la época clásica.*
20. **R. López Melero,** *La formación de la democracia ateniense, I. El estado aristocrático.*
21. **R. López Melero,** *La formación de la democracia ateniense, II. De Solón a Clístenes.*
22. **D. Plácido,** *Cultura y religión en la Grecia arcaica.*
23. **M. Picazo,** *Griegos y persas en el Egeo.*
24. **D. Plácido,** *La Pentecontecia.*
25. **J. Fernández Nieto,** *La guerra del Peloponeso.*
26. **J. Fernández Nieto,** *Grecia en la primera mitad del s. IV.*
27. **D. Plácido,** *La civilización griega en la época clásica.*
28. **J. Fernández Nieto, V. Alonso,** *Las condiciones de las polis en el s. IV y su reflejo en los pensadores griegos.*
29. **J. Fernández Nieto,** *El mundo griego y Filipo de Macedonia.*
30. **M. A. Rabanal,** *Alejandro Magno y sus sucesores.*
31. **A. Lozano,** *Las monarquías helenísticas. I: El Egipto de los Lágidas.*
32. **A. Lozano,** *Las monarquías helenísticas. II: Los Seleúcidas.*
33. **A. Lozano,** *Asia Menor helenística.*
34. **M. A. Rabanal,** *Las monarquías helenísticas. III: Grecia y Macedonia.*
35. **A. Piñero,** *La civilización helenística.*

ROMA

36. **J. Martínez-Pinna,** *El pueblo etrusco.*
37. **J. Martínez-Pinna,** *La Roma primitiva.*
38. **S. Montero, J. Martínez-Pinna,** *El dualismo patricio-plebeyo.*
39. **S. Montero, J. Martínez-Pinna,** *La conquista de Italia y la igualdad de los órdenes.*
40. **G. Fatás,** *El período de las primeras guerras púnicas.*
41. **F. Marco,** *La expansión de Roma por el Mediterráneo. De fines de la segunda guerra Púnica a los Gracos.*
42. **J. F. Rodríguez Neila,** *Los Gracos y el comienzo de las guerras civiles.*
43. **M.ª L. Sánchez León,** *Revueltas de esclavos en la crisis de la República.*
44. **C. González Román,** *La República Tardía: cesarianos y pompeyanos.*
45. **J. M. Roldán,** *Instituciones políticas de la República romana.*
46. **S. Montero,** *La religión romana antigua.*
47. **J. Mangas,** *Augusto.*
48. **J. Mangas, F. J. Lomas,** *Los Julio-Claudios y la crisis del 68.*
49. **F. J. Lomas,** *Los Flavios.*
50. **G. Chic,** *La dinastía de los Antoninos.*
51. **U. Espinosa,** *Los Severos.*
52. **J. Fernández Ubiña,** *El Imperio Romano bajo la anarquía militar.*
53. **J. Muñiz Coello,** *Las finanzas públicas del estado romano durante el Alto Imperio.*
54. **J. M. Blázquez,** *Agricultura y minería romanas durante el Alto Imperio.*
55. **J. M. Blázquez,** *Artesanado y comercio durante el Alto Imperio.*
56. **J. Mangas-R. Cid,** *El paganismo durante el Alto Imperio.*
57. **J. M. Santero, F. Gascó,** *El cristianismo primitivo.*
58. **G. Bravo,** *Diocleciano y las reformas administrativas del Imperio.*
59. **F. Bajo,** *Constantino y sus sucesores. La conversión del Imperio.*
60. **R. Sanz,** *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata.*
61. **R. Teja,** *La época de los Valentinianos y de Teodosio.*
62. **D. Pérez Sánchez,** *Evolución del Imperio Romano de Oriente hasta Justiniano.*
63. **G. Bravo,** *El colonato bajoimperial.*
64. **G. Bravo,** *Revueltas internas y penetraciones bárbaras en el Imperio.*
65. **A. Jiménez de Garnica,** *La desintegración del Imperio Romano de Occidente.*



ROMA

Director de la obra:
Julio Mangas Manjarrés
Catedrático de Historia Antigua
de la Universidad Complutense
de Madrid)

Diseño y maqueta:
Pedro Arjona

Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Madrid - España
Tels. 656 56 11 - 656 49 11
Fax: 656 49 95
Depósito Legal: M. 24.872 - 1991
ISBN: 84-7600 274-2 (Obra completa)
ISBN: 84-7600 699-3 (Tomo XXV)
Impreso en GREFOL, S.A.
Pol. II - La Fuensanta
Móstoles (Madrid)
Printed in Spain

EL PAGANISMO TARDÍO Y JULIANO EL APÓSTATA

R. M. San Serrano



Índice

Págs.

Introducción: Alcance y significación del paganismo tardío

Una cita del historiador cristiano Eusebio de Cesarea (*H. E., II, 4*) señala que en un lugar cercano a Jerusalén se daban cita gentes de todas las naciones, judíos, paganos y cristianos con el fin de invocar cada uno de ellos a sus respectivos dioses, sacrificar y efectuar ritos comunes, conviviendo juntos y produciéndose de esta manera el intercambio de ideas, usos y hábitos. Hechos de este tipo junto con una serie de factores políticos y socioeconómicos, dificultan el estudio del mosaico variado de creencias que conforman el paganismo tardío, así como del cristianismo. Sin duda el enfrentamiento ideológico no estuvo exento de puntos de contacto que terminaron por transformar sistemas, dogmas y ritos. Frente a la desaparición y el ocultamiento de ciertas formas religiosas, la pervivencia de otras muchas se acompaña de una asunción por parte del cristianismo de la herencia pagana, aún más clara si admitimos con R. Mac Mullen (1984) que la conversión en una parte considerable de los casos consistió en un proceso de adopción de la realidad dada y de obediencia al nuevo dios, sin que ello implicase el abandono de las antiguas creencias. Esta complejidad se acentúa desde el momento en que las fuentes aparecen escasas, confusas la mayor parte de las veces y de gran parquedad, determinando de esta manera sensiblemente su estudio.

1. La complejidad pagana

Un trabajo de J. Zeiller acerca de la terminología empleada por las fuentes cristianas para designar al paganismo, nos informa de la complejidad del mismo. En ellas éste aparece como algo propio de los habitantes de los *pagi* o aldeas (de donde deriva el término paganismo), propio de ámbitos rurales, atrasados culturalmente y en oposición a las directrices ideológicas surgidas de la ciudad, de la civilización y la cultura. El paganismo es todo aquello que se opone a la ortodoxia cristiana y que puede venir englobado en una terminología muy variada: error, idolatría, superstición, gentilidad, herejía, magia o adivinación, incluyéndose de esta forma dogmas, mitos, ritos, desviaciones dentro del seno del cristianismo y los más variados principios filosóficos.

Esta falta de homogeneidad obliga a tener en cuenta los diversos sistemas y particularismos locales, de manera que mientras en algunos lugares.

se puede hablar de una rápida cristianización de la población, otros muchos siguieron apegados a los antiguos cultos hasta bien entrada la Edad Media; mientras para ciertos grupos como los senadores romanos hay una fuerte resistencia al abandono de la tradición, importantes miembros de las élites políticas y económicas se cristianizaron y consideraron el paganismo como propio de clases menos favorecidas o de etnias marginadas. Aún más, tenemos casos como el de la ciudad de Antioquía, con una fuerte población cristiana, conviviendo con un entorno geográfico eminentemente pagano y la existencia paralela de importantes pensadores e intelectuales cristianos como Agustín, Ambrosio o Prudencio y paganos como Libanio, Juliano y Amiano Marcelino. Huelga, pues, cualquier filiación concreta del paganismo tardío, pues su variedad afectaba a todo tipo de personajes y lugares, desde las élites políticas hasta los estratos más bajos de la población, a libres y esclavos, hombres y mujeres, así como a



Vaso en ágata de fines del siglo IV
Las asas son representaciones del dios Pan

las diversas etnias. En este sentido es altamente significativo el canon 14 del Concilio de Narbona del año 589 cuando señala: "...que si fueren hallados algunos hombres o mujeres adivinos de los que dicen que son agoreros o sortílegos en casa de algún godo o romano, sirio, griego o judío, o si alguno se atreviera de ahora en adelante a consultar sus engañosos cánticos y no quisiere acusar esto publicamente... Y aquellos que llenos de esta maldad echan suertes y adivinaciones y engañan al pueblo con sus prevaricaciones, donde quiera que sean hallados y halladas, sean libres o siervos o siervas, sean duramente azotados en público y vendidos y su precio repartido entre los pobres."

Estamos muy poco informados acerca de las creencias paganas a partir del siglo IV, a pesar que coexistieron religiones indígenas con cultos oficiales romanos, religiones orientales o nuevos sistemas como el gnóstico y el maniqueo. Indudablemente contamos con mayor número de datos acerca de los grandes centros religiosos del momento y sobre todo de ámbitos urbanos, porque son aquellos con los que nuestras fuentes se encuentran más en contacto. En el caso de un desconocimiento de los fenómenos que se denuncian, se tiende a generalizar o a incluir la enorme diversidad de cultos de carácter telúrico, astral, acuático o vegetal en la adoración a animales, fuentes, montes y bosques. Algo semejante podemos afirmar de las referencias a sacrificios, ofrendas, festividades, idolatría, oraciones y demás actos rituales que pueden adscribirse a cualquier tipo de religión; sobre todo cuando sabemos que muchos de ellos persisten aún cuando las creencias hayan desaparecido, por tradición o porque se trata de actos sociales que dan coherencia a los grupos, o se relacionan con etapas tan importantes de la vida de los individuos como el nacimiento, el matrimonio, la prosperidad, la salud o la muerte. Todo ello se complica si tenemos en cuenta el auge que cobraron en la Antigüedad tardía una serie de sectas que, si bien en ocasiones son tratadas como heréticas, forman parte del legado pagano, fundamentalmente ciertos grupos gnósticos y maniqueos. Éstas fundamentan sus dogmas en complicados sistemas filosóficos que culminan en un politeísmo encubierto y participan en rituales surgidos directamente de cultos ancestrales que las integran en el conglomerado de creencias y grupos perseguidos, pudiendo las fuentes en ocasiones estar aludiendo a ellas al denunciar ciertos actos, independientemente de ataques mucho más directos sobre los que estamos relativamente bien informados. Finalmente, las alusiones a la adivinación y la magia que cubren la parte más importante de nuestra documentación, pueden abarcar las más diversas creencias, siendo imposible singularizar desde el momento en que son consideradas actos de brujería y oscurantistas. En ellas se pueden englobar actos religiosos que se intentan erradicar, así como supersticiones consideradas antisociales, sirviendo en muchas ocasiones estas acusaciones como importantes factores de lucha política y de represión social. En consecuencia, su estudio tendrá que tener en cuenta otros aspectos distintos al de la simple persecución religiosa.

Por otra parte la persecución del paganismo y las medidas legales y materiales tomadas en relación con los centros de culto tuvieron consecuencias importantes. Primero se produjo un trasvase de las manifestaciones religiosas de los edificios y demás lugares religiosos hacia los espacios abiertos, menos controlables, o al ocultismo en casas privadas y conventículos; paralelamente asistimos a un importante cambio en la topografía religiosa y a una transformación del espacio sagrado al pasar al culto cristiano la mayor parte de los anti-

guos centros paganos. En segundo lugar se produjo la desaparición de los antiguos colegios sacerdotales y de aquellos personajes en relación con los cultos oficiales, asumiendo sus funciones individuos que eran auténticos especialistas de aquellos ritos de los que las comunidades no pueden prescindir, aprendidos y transmitidos a través de generaciones y que en las fuentes suelen aparecer tratados como magos, encantadores, augures y otros muchos términos peyorativos. A su lado, en una gran cantidad de ocasiones, estos actos son ejecutados por sacerdotes cristianos en los que el legado del paganismo está todavía latente.

En definitiva, el paganismo tardío tiene que ser contemplado a través de sus más variados aspectos y de los factores políticos, económicos y sociales que hicieron posible el cambio ideológico a través de un lento proceso que comenzó a principios del siglo IV con Constantino y que sólo pudo culminar tras la creación y consolidación de los reinos bárbaros. Su complejidad nos mueve a analizar aquellas prácticas y dogmas que perduraron con mayor arraigo y que oscurecen el panorama general del momento, así como aquellos aspectos que impregnaron más fuertemente al cristianismo, creando fenómenos como el del culto a los santos, la proliferación de las prácticas mágicas, el ocultismo y la superstición.

2. Algunas consideraciones acerca de las fuentes

Está fuera del cometido del presente trabajo el hacer una tratamiento exhaustivo de los materiales con que contamos para el estudio del paganismo a partir del siglo IV, pero ello no evita exponer ciertas cuestiones que me parecen significativas.

Los estudios más importantes acerca de las fuentes literarias (F. Paschoud, B. Altaner, A. Momigliano, A. Alföldi) han venido a coincidir en que la mayor parte de ellas pertenecen a los ámbitos cristianos, quedando las paganas en sensible inferioridad numérica. Si tenemos en cuenta el compromiso ideológico adquirido por los pensadores cristianos frente a cualquier otra forma de pensamiento y su postura como representantes políticos, podemos entender que ciertas informaciones hayan llegado a nosotros deformadas por ignorancia, ocultamiento de datos, interpretación y sincretismo de los fenómenos contemplados, cuanto no manipulados al ridiculizarlos o presentarlos como un peligro social. Su denuncia carece de objetividad en muchos casos, adoleciendo de un carácter propagandístico y formativo, tendente a crear las bases del Imperio Romano Cristiano y a conseguir la conversión de sus elementos. Pero esto mismo nos ha legado un caudal importante de información que permite analizar los puntos más importantes de contacto entre cristianismo y paganismo.

La patrística ha dado figuras relevantes tanto para Occidente como en Oriente: los tratados contra las herejías de Atanasio de Alejandría y su *Discurso contra los gentiles*, los discursos y epístolas de Gregorio de Nacianzo, la obra de Juan Crisóstomos, el tratado antiherético de Filastro de Brescia y las epístolas de Paulino de Nola, como los más importantes y fiel reflejo de una élite cristiana provincial que detenta los más altos cargos dentro de la organización eclesiástica. Y a su lado la relevancia de los escritos variados de Agustín de Hipona quien por ser hijo de cristiana y pagano y por las estrechas relaciones que tuvo con el paganismo y los círculos maniqueos del Norte de África, es una fuente fidedigna y de primera mano sobre todo en su *Ciudad de Dios, Confesiones y Diálogos*. En el círculo próximo a Agustín y también relacionados con los principales

centros filosóficos, se encuentran Jerónimo y Ambrosio. El primero, de origen dálmata, fue uno de los grandes fundadores de monasterios en la Antigüedad, además del continuador de la *Crónica* de Eusebio y el autor de una serie de epístolas que nos ofrecen un panorama bastante completo de la sociedad de su tiempo. Ambrosio fue el tutor, como obispo de Milán, de Valentianiano II y tuvo bastante influencia en los círculos políticos en época de Graciano y Teodosio, siendo su correspondencia un vivo exponente de la realidad religiosa y de las relaciones paganismo-cristianismo entre las élites políticas e intelectuales. Al lado de todos ellos, el poeta Ausonio, nacido en Burdeos y preceptor del emperador Graciano (amigo de importantes paganos como el senador Sínmaco y cristianos como Paulino de Nola) y otra serie de autores laicos, como el poeta de origen siciliano Materno, autor de una obra sobre los errores de los paganos y el posiblemente hispano Prudencio, quien con su himno a los mártires o *Peristephanon* y los poemas sobre el origen del mal *(Hamartigenia)* y *Contra Symmaco* aparece como uno de los más claros exponentes de la propaganda cristiana contra el paganismo. Son también importantes las crónicas de Orosio y de Sulpicio Severo, que cubren bien los acontecimientos religiosos más importantes del siglo IV y fenómenos religiosos tan importantes como el Priscilianismo a la persecución del paganismo en Galia, muy bien reflejada por el último autor en sus *Diálogos* y la vida que compuso del santo.

A partir del siglo V aportan también datos interesantes las Crónicas o historias eclesiásticas del constantinopolitano Sócrates, de Sozomeno de Gaza o de Teodoreto de Antioquía e importantes libros de cabecera para el estudio del paganismo tardío, como son los sermones del obispo Cesáreo de Arlés para la Galia, de Máximo de Turín para Italia y de Martín de Braga o Dumiense para la Península Ibérica, auténticas obras de denuncia y demostrativas del amplio arraigo de creencias y prácticas en el Occidente en amplios estratos de la población. La *Crónica* de Hidacio para Hispania, la *Historia de los Francos* de Gregorio de Tours y el testimonio del obispo Salviano de Marsella en su *De gubernatione Dei* completan el panorama con obras con un carácter fundamentalmente sociopolítico que aportan excelentes datos acerca de la religiosidad en el siglo V.

Las fuentes paganas son escasas y además van desapareciendo a medida que avanza el siglo IV, teniendo un periodo de auge en época de Juliano con elementos relacionados con el círculo de amistades del emperador. Ejemplos son los *Discursos* del retor de Asia Menor, Temistio, y los escritos del médico privado de Juliano, Oribaso, que fueron una de las fuentes principales del historiador Eunapio quien sería muy utilizado por historiadores más tardíos. Con validez para la época julianea están el *Breviario* del historiador pagano Eutropio, quien participó en la campaña contra Persia, el de Rufo Festo y los datos aportados por Magno de Carras, recogidos en la obra del escritor bizantino Malalas, pasando después todos ellos a ser fuentes importantes del historiador del siglo VI, Zósimo. Un sentido mucho más propagandístico tiene el panegírico a Juliano de Claudio Mamertino, pero a la vez aporta datos importantes acerca de la obra del emperador. El *Epítome sobre los Césares* del africano Aurelio Víctor que termina en 388 resulta poco interesante para nuestro trabajo, pero no así *Las Saturnales* del filósofo y gramático latino Macrobio, en la que se dibujan los aspectos más variados de la vida religiosa y la sociedad de finales del s. IV y V, en relación con esa importante festividad pagana.

Pero, sin lugar a dudas, el mayor



Hércules y la Hidra de Lerna
sobre una placa de bronce, (siglo IV)

cúmulo de datos lo tenemos gracias al senador romano Sínmaco, el filósofo Libanio, el emperador Juliano y el historiador Amiano Marcelino, todos ellos paganos y contemporáneos. El primero se manifiesta como gran defensor de la tradición pagana a través de su gran número de epístolas y sus enfrentamientos ideológicos con emperadores y obispos, aportando interesantes detalles sobre la vida de la élites políticas y de los cultos oficiales y privados. Libanio, filósofo de Antioquía y profesor en algunos de los centros de cultura más importante del Oriente, relacionado con los más importantes pensadores cristianos y paganos y amigo del emperador Juliano, es un claro exponente en sus discursos, declamaciones y epístolas de las preocupaciones paganas. La obra de Juliano es muy rica en detalles, conservándose más de 150 epístolas, discursos, escritos de carácter satírico como *El Banquete, Los Césares* o el *Misopôgôn* (enemigos de la barba) y ensayos de carácter filosófico como el dedicado a Helios, a Cibeles, contra los filósofos cínicos y contra los Galileos, a través de los cuales se va dibujando un panorama bastante extenso de pervivencias paganas. No obstante, como restaurador del paganismo oficial, debe ser tratado con cuidado en algunas de sus afirmaciones, pues pueden pecar de subjetividad. Amiano es el auténtico cronista de su época, apegado a la idea de monarquía pagana y tradición romana, tal como defiende él mismo a lo largo de su *res gestae*. Nacido en Antioquía hacia el 330, acompañó oficialmente en sus campañas a Juliano y tuvo también importantes contactos con los emperadores cristianos, lo que le llevó a acusaciones feroces contra algunos hechos, sobre todo en su persecución al paganismo, y a poner como paradigma político al propio Juliano. Pese a ello podemos aceptar una coherencia en su obra y un mínimo de objetividad que le llevó a atacar incluso ciertas acciones de Juliano y a la denuncia de actos crueles y posturas fanáticas.

Los documentos de carácter jurídico emanan directamente del poder político y eclesiástico y, por lo tanto, presentan de nuevo un claro subjetivismo unidimensional. Aunque son caudales de información muy directa, adolecen de dos vicios: un intento de homogeneizar las distintas prácticas y creencias y la paralela parquedad en las informaciones, pese a ser el exponente más claro de las preocupaciones, fricciones, incapacidades y con-

tradicciones (oscilando entre la intransigencia y la tolerancia) de los órganos de poder. Su estudio es posible gracias a los grandes corpus jurídicos como el Código Teodosiano, obra de Teodosio II y el Código de Justiniano, válido para el imperio bizantino desde el siglo VI. A su lado, las actas conciliares y sinodiales, que en muchas ocasiones han pasado a influir en los decretos imperiales y de las que existen excelentes compilaciones como las de C. J. Hefele, Ch. de Clercq, C. Munier y en concreto



S. Porfirio en la cúpula de la iglesia de San Jorge en Salónica, (c. 400 d.C.)

para la Península Ibérica la de J.Vives. Todos estos cuerpos teóricos fueron la base de una posterior persecución material sancionada por las leyes, que no se produjo sin la existencia de altibajos que venían a depender de coyunturas políticas concretas.

Tenemos también importantes restos epigráficos y numismáticos que nos informan acerca de la cristianización de los mismos, desapareciendo con rapidez símbolos y advocaciones paganas. Los grandes corpus de inscripciones como el CIL y Dessau, así como los numismáticos de H. Mattingly, C. N. Sutherland y J. P. C. Kent demuestran que la función política y la oficialidad de este tipo de fuentes las hace depender de talleres controlados por las autoridades y que pronto cristianizan las antiguas fórmulas y escenas paganas. Ahora las monedas aparecerán en general con símbolos cristianos y los epígrafes anteriormente dedicados a los dioses vienen a verse suplantados por aquellos que conmemoran dedicaciones de iglesias o deposiciones de reliquias de santos en los centros de culto. Solamente, como veremos, será una excepción el breve reinado de Juliano, en el que se constata un resurgimiento de los antiguos modelos, aunque breve y con un carácter muy limitado.

Algo similar se puede afirmar de los restos artísticos y arqueológicos, a medida que los centros de producción comienzan a depender de elementos cristianos y esta temática inunda los distintos ámbitos. Con ello se pierde una de las principales fuentes de estudio, pues las representaciones artísticas han sido siempre importantes documentos para el estudio de la religiones en la Antigüedad. Algunos estudiosos (G. Bovini, W. Dorigo A. Grabar, N. Duval, P. Brown) han defendido la pervivencia de gran parte de la antigua simbología pagana en el arte cristiano en general y de la musivaria, pintura y escultura, así como la existencia todavía entre los cristianos de un cierto gusto por temas, mitos y escenas de carácter pagano claro. Esta pervivencia fue mayor en los territorios rurales, donde se dependía más de los gustos y creencias de los clientes y se escapaba más fácilmente al control de los sacerdotes cristianos, tal como vemos en un trabajo de J. M. Blázquez y J. González Navarrete sobre mosaicos hispanos de esta época.

En cuanto a los edificios para el culto se produce una paulatina destrucción de los mismos, así como de estatuas, aras y altares, con la posterior construcción de iglesias, reutilizando los materiales anteriores. De ahí que conozcamos antiguos centros religiosos paganos gracias a los restos que conservan los edificios cristianos. Estas transformaciones fueron sustanciales en los centros urbanos, aunque relativamente detectables (X. Barral), pero hay que contar con que, tanto en la ciudad como en el campo, desconocemos todavía dónde se encontraban emplazados la mayor parte de los santuarios de la Antigüedad. Por otra parte hay que tener en cuenta que incluso muchos de los edificios paleocristianos fueron posteriormente derruidos y vueltos a construir con una mayor ampulosidad, pudiéndose haber perdido documentación importante. A manera de ejemplo yo misma he podido constatar en las excavaciones de Hattuscha, capital del antiguo reino hitita en Asia Menor, cómo se levantó un iglesia en época paleocristiana sobre las ruinas de un antiguo templo pagano, para volverse a reconstruir en la Baja Edad Media, junto con un monasterio, conservándose en esta última construcción inscripciones procedentes del templo hitita y restos de piedra esculpida de la primera fase. Este tipo de hechos han sido denunciados en los trabajos de E. Mâle y M. Viellard para la Galia, y los detectamos fácilmente a través de los restos arqueológicos en las distintas partes del Imperio.

I. Aspectos principales de las relaciones paganismo-cristianismo

Los contactos ideológicos encierran formas muy variadas y abarcan un periodo extenso de tiempo que nos obliga a considerar tanto los distintos mecanismo generados para la erradicación del paganismo (institucionales o populares, continuos o esporádicos, acoso político y socioeconómico o tolerancia), cuanto el fenómeno de las conversiones (espontáneas, por coerción, buscando beneficios) y de la resistencia pacífica o violenta que permitía o dificultaba la convivencia entre los grupos. Las bases ideológicas y jurídicas fueron las desencadenantes del cambio, pero éste varió en intensidad y eficacia en relación con individuos, comunidades y territorios concretos. El problema consiste en la imposibilidad de determinar el alcance del mismo basándonos exclusivamente en las fuentes con que contamos.

1. Conversión e ideología cristiana

El fundamento de la persecución fue la creación de una teoría político-religiosa capaz de sancionar los actos que de su creación pudieran derivarse. Cuando esta ideología vino a representar los intereses concretos del sector dominante, su categoría de Universal no sólo presentó sus principios como los únicos válidos y útiles para el común, sino que se rechazó cualquier otra actitud, valor, idea o concepto. Entonces se transmitió esta realidad a partir de un importante aparato propagandístico que evitaba a su vez la posibilidad de una contrapropaganda.

Lo que había comenzado con una fuerte exaltación de los principios cristianos se amplió paulatinamente a una eficiente labor entre los círculos más privilegiados de la sociedad, aquellos que podían hacer posible la legitimación del cristianismo y su adopción como única religión del Imperio. A partir de este momento, el recién nacido estado Romano-Cristiano desplegó una importante actividad desde los distintos ámbitos político y religioso que vemos reflejada teóricamente en los principales pensadores del siglo IV. P. Brown (1981), F. Paschoud y R. Mac Mullen (1980) resaltan fundamentalmente la obra de Agustín, *La Ciudad de Dios*, como síntesis final en la que Iglesia y Estado son los dos puntales de lo humano y lo divino. El Estado se convierte así en corresponsable de la vida religiosa de sus súbditos, en el encargado del mantenimiento de la fe y en el principal sustento político y económico de la Iglesia. Ésta a su vez responsabili-

za al monarca de sus actuaciones, desde el momento en que él mismo recibe sus poderes de Dios y puede incluso aparecer divinizado en sus acciones, tal como vemos en los Panegíricos a los emperadores. Para los teóricos cristianos en el nuevo Estado no cabe la heterogeneidad religiosa, sólo la *Universalitas* cristiana, y el destino de las distintas ideologías al final viene a depender exclusivamente de la paciencia y de la liberalidad de sus dirigentes. Con ello se hacían comunes estos principios a todos aquellos que participaban directamente del aparato de estado o de los círculos próximos a los emperadores, motivo por el que vemos la facilidad con que se identificó el paganismo con la traición y la infidelidad a los gobernantes. De esta forma se sentaban las bases para la cristianización inmediata de las élites de quienes dependía en mayor o menor forma el resto de la población. Delaciones y agentes especializados en la vigilancia del orden interno disponían de los medios de coerción suficientes como para agilizar el trasvase de individuos importantes hacia la nueva religión, tal como se contempla en las leyes (*C. Th.*, VI, 27, 1-23 y IX, 1, 14). Las penas materiales, terriblemente fuertes, que conllevaban sobre todo ciertas prácticas paganas como la adivinación y la magia, fueron también un importante medio de conversión de los grupos más poderosos. Desde el instante en que fueron consideradas como delitos contra el estado, las penas podían abarcar desde la ejecución y la tortura, hasta la confiscación de bienes, el pago de fuertes multas y el destierro (*C. Th.*, XVI, 5, 1-40; IX, 16, 1-8 y X, 3, 13). Además para los miembros de ciertas sectas se dispuso muy temprano la imposibilidad de testar o se les vedaba cualquier participación en cargos políticos y la posibilidad de efectuar transacciones comerciales y contratos (*C. Th.*, XVI, 5, 1-65; 8, 2-16 y 9, 19-26). Aunque estas mismas medidas en principio no abarcaban a los paganos, lo cierto es que éstos sólo pudieron dejar sus bienes a los herederos directos y a partir del año 415 se les cerró también la posibilidad de actuar como jueces o detentar algún cargo en relación con el servicio imperial (*C. Th.*, XVI, 10, 21), aunque veremos cómo siguieron siendo importantes en los distintos campos de la administración y el ejército, mientras no se produjo la cristianización total de los mismos. Las graves lesiones de carácter político y económico influyeron sin lugar a dudas en la conversión por coerción o interés de estos grupos más influyentes de la sociedad.

Esta teoría política la vemos emanar igualmente de los cánones conciliares, sobre todo a partir del Concilio de Nicea, de 325, en que el poder político, representado por Constantino, estuvo presente. Los concilios más importantes, que tenían su sede en ciudades como Cartago, Milán, Constantinopla o Laodicea, sentaban las bases de actuación que después se seguían en los provinciales, incluso una vez ya instaladas las distintas monarquías bárbaras, y marcaban las pautas de persecución del paganismo y la herejía. Con ello se convertían a su vez en un apoyo incondicional del Estado e incluso de las actuaciones civiles de sus soberanos. He defendido en uno de mis trabajos (1985) cómo sirvieron de sanción y legitimización de los gobiernos que les sustentaban, centrándome en el ejemplo concreto de los monarcas visigodos, con lo cual corroboro teorías ya surgidas para etapas anteriores en importantes estudiosos como A. H. M. Jones o J. Matthews. Las penas que emanaban de los mismos tenían también un carácter mixto, fundamentalmente la de la excomunión. Ésta dañaba directamente todos los ámbitos de la vida de un individuo, le privaba de derechos jurídicos, sociales, económicos y políticos y le suponía el

alejamiento de cualquier actividad pública, convirtiéndole en un ser antisocial y marginado, cuyo destino quedaba en manos de la Iglesia, la única que podía otorgar el perdón. Al afectar a cualquier escala social, es lógico que fuera temida por aquellos más priviligiados, incluidos emperadores y monarcas, teniendo como claros ejemplos el de Teodosio I ante Ambrosio y los reyes visigodos ante los padres conciliares. Además otras muchas penas menores podían enrarecer las relaciones entre los individuos como fueron las prohibiciones contempladas en el Concilio de Elbira (cs. 15, 16, 50 y 78) y de Cartago del año 397 (c. 12) que anatemizaban el matrimonio entre cristianos, paganos, herejes y judíos, así como el adulterio entre estos grupos, y el que los cristianos participasen con judíos y paganos en ceremonias privadas.

La conversión de las élites del Imperio fue el objetivo inmediato de la Iglesia porque con ello se influía en las distintas capas de la población gracias al sistema de patrocinio, tan extendido en el mundo tardío. Como nos reflejan las obras de Salvino de Marsella, Libanio y los cuerpos jurídicos, una parte muy considerable de la población urbana y rural, tanto en Oriente como en Occidente, había caído de esta forma en la dependencia de nobles laicos y eclesiásticos, a cambio de un amparo jurídico, económico y militar, en un claro momento de inestabilidad en todos los sentidos, como bien defienden L. Harmand, M. Pallase y A. Déléage. J. M. Blázquez (1985) resalta las consecuencias religiosas del proceso cuando importantes nobles cristianos, como Melania, Paulino de Nola, Martín de Tours, Ausonio y Prisciliano, influyeron sobre las creencias de sus dependientes o construyeron monasterios y hospitales en sus territorios para atraerse a su población, destruyendo los templos o recintos paganos existentes en sus fincas y construyendo paralela-



Moneda de Honorio. Gabinete de Medallas, Biblioteca Nacional de París

mente iglesias, fenómeno este último que ha sido bien estudiado para la Península Ibérica por C. Fernández Castro. Ejemplos concretísimos tenemos en los cánones del Concilio de Elbira (40 y 41), de Arlés (año 442 c.23), III de Toledo (c.15) y Narbona (c.14), en los que se hace directamente responsables a los señores de los actos paganos que lleven a cabo sus esclavos y colonos y en las quejas de Ambrosio (*ep.* 118), Agustín (*ep.* 89) y el papa Gregorio (*Regla,* I,3) acerca de la existencia de un gran número de gentes arrastradas al cristianismo por la fuerza.

En correspondencia con ello se pueden entender los fenómenos de apostasía, una vez resquebrajados los mecanismos de presión, cuyos ejemplos más convincentes son el reinado de Juliano –con la consiguiente devolución de las libertades religiosas– y el momento inmediatamente posterior a la llegada de los pueblos bárbaros, fenómenos ambos que tendremos que tratar con más detenimiento, así como las más variadas afirmaciones en las fuentes y para todas las épocas sobre

Penalización del paganismo

«No para castigo de los delincuentes, sino para terror no imponemos por este nuestro decreto la pena de muerte, sino que avisamos a los adoradores de los ídolos, a los que veneran las piedras, a los que encienden antorchas, y adoran las fuentes y los árboles, que reconozcan cómo se condenan espontáneamente a muerte, aquéllos que hacen sacrificios al diablo. Pues el diablo lleva el nombre de muerte, conforme a lo que está escrito acerca de él: "Y será su nombre muerte." Y por lo tanto, todo sacrílego de idolatría, y cualquier cosa en contra de la santa fe, que los hombres necios, esclavizados por el diablo practican, por intervención del obispo o del juez, donde quiera que se descubriere alguno de estos sacrilegios, sea arrancado de raíz y una vez arrancados, sean aniquilados; y castiguen con azotes a todos aquellos que concurren a un horror de esta naturaleza, y cargándolos con cadenas, los entreguen a sus señores, siempre que sus dueños prometan, mediante juramento, que ellos los vigilarán tan cuidadosamente que no les sea posible en adelante cometer tal crimen. Pero si sus dueños no quisieran recibir bajo su palabra a los mencionados reos, entonces serán presentados delante del rey por aquellos que les impusieron el castigo, para que la dignidad real tenga libre facultad de donarlos; y los dueños de ellos, a los que habiendo sido denunciados los errores de tales siervos, hayan diferido el castigo, sufrirán la pena de excomunión, y sepan que perdieron todo sus derechos sobre aquel siervo, al cual no quisieron castigar. Y si fueron acaso personas libre, las que estuvieron complicadas en estos errores, serán castigadas con la pena de excomunión perpetua, y enviadas a un severo destierro.»

(Canon 11 del XII Concilio de Toledo del año 681)

cristianos que no cumplen con sus obligaciones y que continuamente caen en el error religioso o en la idolatría.

La labor propagandística fue llevada a cabo sobre todo por los intelectuales cristianos, cuyos escritos se dirigían principalmente a las élites políticas y culturales y por sacerdotes, monjes y santones, que mediante sermones, homilías y milagros se atraían a las masas populares. Las dos vías principales en ambos casos fueron la exaltación de los principios cristianos y la sistemática y paralela degradación del cualquier otra creencia.

E. R. Dodds ha demostrado cómo desde el siglo III se había venido defendiendo la extensión del cristianismo por todo el orbe, hasta el punto de que esta idea viene recogida también por autores paganos como Porfirio. Esta labor, cuyos exponentes son Tertuliano e Ireneo, se repite entre los principales pensadores del siglo IV, como Jerónimo, Agustín o Prudencio. Todos ellos tienden a colocar como consecuencia de este triunfo la existencia de la paz, la unificación de los pueblos, la armonía y la justicia social, más como creación de un modelo teórico que como retrato fiel de una realidad. En este bien llamado por A. Alföldi "conflicto de ideas", tuvo importante papel el sentido profundamente maniqueísta de la sociedad tardía y del cristianismo primitivo, que se patentiza en la lucha encarnizada del Bien contra el Mal. El paganismo así no es sólo fruto de la barbarie, sino también factible de burla con su adoración a animales, hortalizas, estatuas de piedra, bosques, fuentes, astros y dioses que actúan dirigidos por pasiones puramente humanas. Pero además se coloca al paganismo en relación directa con todo aquello que de malo hay en el mundo. Ello conlleva dos procesos teóricos: en primer lugar se pone al demonio, enemigo de la humanidad, antítesis del Bien, del Valor, de la Belleza, como causante de guerras, ca-

tástrofes, sequías, pestes y destrucciones; el siguiente paso consistía en relacionar su figura con los dioses paganos, su creación y su responsabilidad. Diversos trabajos (J. B. Russell, J. Fontaine, P. Brown [982], R. P. C. Hanson) han constatado cómo la demonología fue una herencia clara del paganismo, surgida de las viejas creencias, tomando antiguos atributos y simbologías, pero a la vez una de las armas más poderosas de la lucha contra el mismo. La lucha directa se lleva a cabo a través de sacerdotes y personajes cristianos que participan en cierto modo de la Divinidad y a través de rituales de expulsión y expiación, como es el del exorcismo, también heredados de las antiguas purificaciones paganas, como veremos en su momento. El éxito espectacular de la lucha contra el Mal concluyó en gran cantidad de casos en conversiones en masa, sobre todo entre los grupos más ignorantes y necesitados.

Un papel importantísimo tuvieron los mártires y santos cristianos en todo el aparato de propaganda religiosa. Su fuerza moral frente a los vicios de los dioses paganos, su vida intachable, el martirio que les convierte en semidioses, en seres perfectos, acabaron convirtiéndolos en el paradigma, en el ideal humano. Voy a dedicar todo un capítulo a un estudio más concreto de este fenómeno, quiero resaltar aquí cómo sus figuras y sus milagros que reportaban inmensos bienes a las gentes, pudieron influir a favor del cristianismo y cómo la Iglesia contó con unos importantes aliados en las distintas etapas de su lucha y dentro de los más variados aspectos de la misma.

Finalmente, es algo ya sabido que uno de los actos más importantes contra principios y corrientes ideológicas es el evitar que se propaguen. De ahí que se restringiera poco a poco el acceso a la cultura pagana, justo cuando –según E.R.Dodds– ésta se encontraba en decadencia y la falta de apoyo estatal la abocaba al colapso. A pesar de que incluso los grandes intelectuales cristianos tenían una base muy sólida de cultura pagana (F. Paschoud, J. Matthews, 1985), vemos ya la paulatina cristianización de estos grupos, sobre todo cuando las élites culturales eran también las políticas. H. I. Marrou y P. Riche demuestran cómo el cierre de los templos –antiguos transmisores de la cultura pagana– los conventículos de las sectas gnósticas y maniqueas y los centros de reunión de todo tipo supusieron un freno considerable para la transmisión de las ideas, a pesar de que las grandes escuelas, como la de Atenas o Alejandría, continuasen abiertas. A ello debemos sumar el cierre paulatino de importantes bibliotecas y la prohibición de consultar ciertos libros, hechos señalados bien por Amiano (XXVIII, 26, 1 y XXIX, 1, 41) y que afectó principalmente a las sectas heréticas y sus tratados (E. Pagels, H. Ch. Puech, H. Leisegang). El acervo cultural fue pasando a los palacios episcopales y a los monasterios o se centraba en las excelentes bibliotecas de personajes como Martín de Tours (Ch. Donaldson). A pesar de ello quedaron siempre restos de cultura pagana, y no fue hasta época de Justiniano cuando se cerró definitivamente la Escuela de Atenas (C. Iust., I, 2, 10) y se produjo con ello la dispersión fuera del Imperio de los filósofos paganos que seguían impartiendo allí sus conocimientos todavía en el siglo VI.

2. La persecución del paganismo hasta Juliano el Apóstata

La creación de una teoría política-religiosa fue, si no la desencadenante, sí al menos la justificación de acciones materiales concretas, bien desde los ámbitos militares y administrati-

vos, bien protagonizadas por grupos populares cuya intransigencia creó momentos de auténticos enfrentamientos con los paganos. No obstante, los emperadores y los intelectuales cristianos eran conscientes de que la erradicación de otras creencias habría de ser un proceso largo, y por ello trataron en principio de evitar cualquier acto de violencia que pudiera desequilibrar el orden y la estabilidad del Imperio. Por ello las primeras acciones estuvieron dirigidas sólo a los cultos oficiales y públicos, cerrando los centros más importes y con la esperanza, como afirma Sozomeno (VII, 20) de que los paganos acudiesen a las iglesias para compensar el vacío espiritual creado. Pero paralelamente se preocuparon de evitar hechos como los protagonizados en la ciudad de Calama, en África, y en Alejandría, con auténticos estallidos de violencia entre paganos y cristianos, la presencia de soldados en el desalojo de los templos (Teodoreto, *H. E.*, V, 21) y el fanatismo de monjes como los que acompañaron a Juan Crisóstomo en Fenicia (*ep.* 126) y Alejandría (*Soz.*, VII, 15). La preocupación ante situaciones límites e incontrolables y por la vida de los habitantes del Imperio, se acompañaba del miedo a que con estos hechos se produjera la pérdida de importantes obras de arte y de las riquezas de los templos, cuando éstas pudieran caer en manos de elementos no controlados y escaparse así de la requisa efectuada para el fisco o la Iglesia. Aún más cuando se expoliaban también los recintos funerarios y las tumbas de paganos, incurriendo en un delito grave al dañar los cadáveres, hechos que son denunciados por el Teodosiano (IX,17,1-3) y que en el canon 46 del IV Concilio de Toledo, del año 633, aparecen protagonizados por clérigos.

El casi medio siglo que transcurre desde la libertad de cultos otorgada por Constantino (Eusebio, *H. E*, X, 5) y el reinado de Juliano se caracteriza, precisamente, por esta ambivalencia en las actuaciones oficiales ante una mayoría poblacional pagana. Esto infirió cierta timidez también a las jerarquías eclesiásticas, y permitió una etapa de fácil convivencia, no exenta de momentos críticos.

No voy a analizar las distintas motivaciones de Constantino para aceptar el cristianismo como religión de Estado, tema excelentemente tratado por H. M. Jones, A. Alföldi, R. Mac Mullen, P. Brezzi y D. Bowder entre otros muchos, pero es indudable que junto a la necesidad de lavar el asesinato de su hijo o de crear una religión de carácter universal para su Imperio, tuvo que haber razones de carácter político y socio-económico importantes. A pesar de ello, la idea de exclusividad es algo impensable en un emperador de principios del siglo IV, consciente de la diversidad étnica, social y religiosa de sus súbditos, y sólo puede ser sostenida con una lectura al pie de la letra y subjetiva de los textos cristianos. Por esta razón el edicto de libertad religiosa, la aceptación de ciertos símbolos cristianos, el apoyo dado a la iglesia cristiana, sobre todo en el terreno fiscal (*C. Th.*, *I*V, 7, 1 y XVI, 2, 1-9), la asistencia al Concilio de Nicea, del año 325, contra Arrio y otras herejías, el apoyo dado a la construcción de iglesias y el querer hacer de Constantinopla –según Sozomeno (II, 15)– una ciudad de corte cristiano, no son pruebas contundentes de la exclusión definitiva de otras religiones. Solamente escritores cristianos como Sócrates (I, 18) o Eusebio (IX, 2, 1-4) sostienen la abolición de cultos y la destrucción de importantes templos en esta época. En este último caso, ello se debió más a la iniciativa de gobernadores o curiales cristianos y son sólo ejemplos aislados (Jones). Además, el mismo Constantino estaba rodeado de paganos en la administración del Imperio y seguía inmerso en creencias, supersti-



Cleopatra con el áspid en la catacumba de la vía Latina, (siglo IV)

ciones y prácticas paganas. A. Alföldi sostiene que, si bien a partir del año 230 tienden a desaparecer los símbolos de paganismo e irrumpen los cristianos en las monedas, y si rehusó participar en la ceremonia de la *decennalia de* 326 y subir al Capitolio, siguió ostentando el título de Sumo Sacerdote y acudiendo continuamente a los sacrificios y a las prácticas adivinatorias (Zosimo, II, 24), creyendo de tal modo en ellas que terminó por prohibirlas en el aniversario del Emperador (*C. Th.*, XVI, 2, 5) para evitar manipulaciones en torno a su persona.

Esta misma ambivalencia se constata en su obra legislativa, de manera tal que, si bien prohibió los sacrificios domésticos por lo que de ocultismo encerraban, los permitió en templos y altares de una manera oficial (*C. Th.*, XVI, 10, 1), hecho que contradice la noticia de que cerrase edificios paganos. Además todavía en el año 337 eximía de ciertas cargas públicas a los sacerdotes del culto imperial (*C. Th.*, XII, 5, 2). Pero sí actuó desde el año 315 contra la adivinación y la magia (*C. Th.*, IX, 16, 1-3), velando por la estabilidad de la monarquía, y desde su puesto de Sumo sacerdote; en su ley prohibía que cualquier mago o sacerdote acudiese a las casas y castigaba estos hechos con terribles penas, abriendo con ello una etapa de persecución que habría

de ser continuada por sus sucesores, salvo en el breve reinado de Juliano.

Sus sucesores se encontraron con las bases necesarias para actuar contra el paganismo y por ello, tras el reparto de poder entre Constante, Constancio II y Constantino II se legisló de nuevo contra los sacrificios y la adivinación (*C. Th.*, XVI, 10, 4), en medio de un clima de intrigas y facciones que no terminó ni cuando se produjo la unificación del Imperio con Constancio II. Muy al contrario, influido éste por los miembros de la corte, eunucos intrigantes, espías, delatores, polícias políticos y radicales arrianos (Ch. Vogler), llevó hasta las últimas consecuencias una política de intransigencia y terror. P. Petit ha apuntado la importancia de la atmósfera palaciega a la hora de legislar contra el paganismo. El miedo a las usurpaciones y a perder la vida fue sin duda el causante, como vemos bien reflejado en la obra de Amiano, de las terribles persecuciones políticas, bajo la acusación de prácticas de adivinación y magia. Esta lucha se centró en todos los territorios, y mediante ella se conseguía eliminar a los enemigos políticos y se enriquecían las arcas fiscales, permitiendo pagar con las requisas de bienes de fidelidad de quienes le apoyaban. Por la ley de 356 (*C. Th.*, XVI, 10, 5) condena a la pena capital a idólatras y practicantes de la adivinación, amenazando paralelamente a los gobernadores que fueran negligentes en sus obligaciones. Posteriormente considera enemigos de la raza humana a trabajadores de maleficios, arúspices, augures, caldeos, matemáticos, astrólogos, vates, y a quienes disturben los elementos con artes mágicas o llamen a los espíritus de los muertos con artes demoníacas (*C. Th.*, IX, 16, 3-6). Con estas disposiciónes sólo quedaban excluidos de la pena capital quienes experimentaban con remedios para el cuerpo o acudían a los distritos rurales para atraer la lluvia con sus ritos. El temor del hombre de la Antigüedad Tardía hacia las artes mágicas ha sido muy bien reflejado en excelentes trabajos (H. Lewy, A. Barb, R. P. C. Hanson, D. E. Aune), pero, sin lugar a dudas, para Constancio II se convirtió en una fobia que ponía en sus manos un arma poderosísima de represión.

El emperador contaba en su corte con gran cantidad de elementos paganos (A. H. M. Jones, J. Matthews) y éstos copaban también la mayor parte de los puestos de la administración de las provincias. Amiano nos presenta paralelamente a la nobleza acostumbrada a consultar adivinos y muy dada a los juegos de suerte, de manera que las acusaciones de este tipo podían tener en muchas ocasiones su fundamento y podían, salpicar a personajes como Atanasio de Alejandría, quien tenía fama de interpretar profecías y adivinar por el vuelo de las aves. Sin embargo, Constancio II supo canalizar las acusaciones hacia familias concretas, haciendo caso de las delaciones de simples esclavos hacia sus señores o de los miembros de una familia que podían beneficiarse del reparto de requisas. Los casos narrados por Amiano (XVI-XIX) abarcan a quienes consultaban adivinos sobre las señales enviadas por los pajaros, como hizo el gobernador de Panonia; encantamientos de ropas y su exposición en los templos para predecir el nuevo emperador, como el caso de un tal Sereniano, en Fenicia; consultas a oráculos, como la que desencadenó en 358 una gran represión en Egipto, que mandó al exilio a miembros muy importantes de la nobleza senatorial, y a la ejecución del prefecto de Egipto; composición de pócimas contra enfermedades; consultas a libros mágicos o a abejas sobre la vida del emperador y, simplemente, contra importantes filósofos por la propagación de sus doctrinas. Con ello el emperador se deshacía de posibles enemigos políticos a través de un auténtico clima de terror y desconfianza.

El cierre de los templos ponía en sus manos y en las de la iglesia importantes riquezas. Por ello, a partir de 351, se prohibió el acceso a los mismos, pero castigando su demolición, salvo en el caso de que se celebrasen en ellos sacrificios; los espectáculos que tuvieron su origen en estos centros quedaban libres de esta imposición, por lo que de festividad y ludismo conllevaban (*C. Th.*, XVI, 10, 3-5). Sin embargo, Libanio (*ep.* 112) afirma que nunca actuó contra las religiones y sabemos que siguió detentando el título de Pontífice Máximo y ayudándose en su gobierno de un número considerable de paganos. La mayor parte de los lugares de culto y de los ritos y fiestas a ellos adscritas siguieron desarrollándose y un ejemplo claro es el llamado calendario romano de *Filocalus,* cuyas ilustraciones, además de los días de la semana, sus propiedades astrológicas, la lista de cónsules, obispos y mártires, presentaban una lista completa de las principales festividades paganas y de las divinidades a quienes estaban dedicadas. Sería aún más difícil el intentar un control de las casas privadas y de los conventículos de las múltiples sectas, así como de los ritos que en ellas se efectuasen, lo que nos lleva a defender para este momento, y pese a la legislación, un todavía rico panorama pagano.

No obstante, sabemos que se puso en marcha el cierre de algunos templos, al menos en aquellos lugares más controlados por las élites cristianas, fundamentamente en Oriente. Tal es el caso atestiguado por una cita de Sozomeno (V, 4) para las ciudades de Constantinopla, Antioquía, Cesarea, Bostra y Gaza. En este sentido la etapa inmediatamente posterior, que viene representada por la restauración del paganismo por Juliano, es el ejemplo más fehaciente cuando asistimos a la reconstrucción y apertura de aquellos lugares que habían sido cerrados o destruidos, utilizándose los materiales incluso en la construcción de viviendas particulares, tal como denuncia Juliano en su epístola 80. La abundante documentación de este periodo, nos permite enmarcar estos hechos mejor en el siguiente apartado y en relación con la política religiosa de este emperador.

3. Juliano el Apóstata y la libertad de cultos

La etapa que cubre el gobierno de Juliano (361-363) supuso un freno radical a la trayectoria religiosa de sus antecesores, desde el momento en que se anularon la medidas contra el paganismo y se estableció la libertad de cultos en todo el Imperio. En este sentido quiero dejar claro que en ningún momento se consideraron los cultos paganos como los únicos posibles y el cristianismo, en sus más variadas tendencias, fue admitido como una más de las religiones existentes y por ello tolerado, pese a las noticias tendenciosas de algunas fuentes. Para el estudio de esta etapa contamos con una gran variedad de documentos y figuras de la índole de Libanio, Aniano, Juan Crisóstomo o Gregorio de Nacianzo, así como el importante caudal de escritos del mismo emperador Juliano, junto con importantes biografías entre las que destacan las de P. Allard, J. Bidez, R. Andreotti, R. Browning, G. W. Bowersock, I. Labriola y G. Ricciotti.

a) Juliano, el cristianismo y la cultura pagana

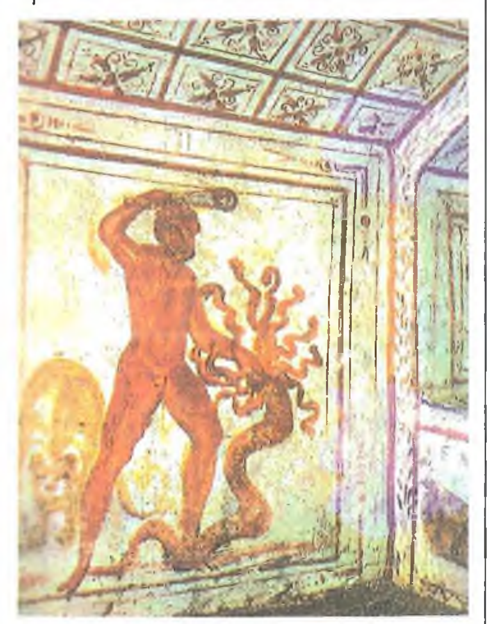
La figura de Juliano es quizás una de las más complejas y ambiguas de la Antigüedad por su trayectoria política y religiosa, emanada directamente de una personalidad altamente controvertida. El tópico admitido por sus estudiosos de un carácter frío y calculador, que le llevó a resaltar como importante hombre de acción e innova-

dor en sus reformas, se combina con el de un espíritu nervioso e incontrolado ante ciertas situaciones que, entre otras cosas, le llevarían a innumerables errores en el terreno militar, la guerra contra Persia y la pérdida de su propia vida. Pero todo ello sólo puede entenderse dentro del marco concreto de su época y de sus propias circunstancias. Sin duda un cierto confusionismo viene determinado por las fuentes que, en el caso de ser cristianas le suelen presentar cayendo en ataques de histeria, de figura cómica, incontable y vicioso (Gregorio Nacianzo, *Orat.*, 5, 23). Por el contrario, Libanio (*Orat.*, 13) y el panegírico de Mamertino le señalan como enemigo de cualquier exceso, modesto, compasivo, inteligente, decidido y con una prodigiosa actividad a lo largo de su vida, virtudes todas que el mismo Juliano repite en su *Misopôgôn*. Pero es de nuevo Amiano quien presenta una imagen más objetiva, pese a ser el cronista y amigo del emperador. A lo largo de su obra aparece como de talla mediana, cabellos hirsutos, barba, labio inferior caído, nuca gruesa, espalda fuerte y de un carácter vital y valiente, con gran capacidad para el trabajo, prudente, casto, caritativo y amante de la justicia, pero también con un carácter impulsivo en ocasiones importantes, nervioso, charlatán y lleno de supersticiones que le pusieron en muchas ocasiones en manos de magos y adivinos. Los retratos de sus monedas y bustos, bien estudiados por H. Cohen y J. P. C. Kent, nos le presentan con barba, en actitud de oración o como filósofo y restaurador, lo que en gran parte viene a reflejar la imagen que él mismo quería transmitir. De un estudio general de su vida y obra, podemos afirmar que sobre todo fue un gran militar y estratega, un importante reformador con una gran capacidad de trabajo, además de liberal en materia religiosa, en contraste con ciertas actitudes de sus predecesores. Pero es muy posible que su carácter visionario y supersticioso, así como el afán de emular las hazañas de sus modelos políticos, como Alejandro y Marco Aurelio, le im-pidiera ver el alcance negativo de algunos de sus actos. Su corto reinado nos impide, no obstante, comprobar los efectos de su obra, ya que ésta fue destruida de raíz en la etapa inmediatamente posterior a su muerte.

Juliano era primo de Constancio II, hijo de un hermanastro de Constantino, Julio Constancio, y de una noble de Bitinia, Basilina, hija de un antiguo gobernador de Egipto. Nacido hacia 331, su infancia se vio marcada por la temprana muerte de su madre y por el asesinato, en su presencia, de padre, hermano mayor, tío y primos, como consecuencia de un complot palaciego contra miembros de la dinastía. Su hermano, Gallo, y él (al ser muy pequeños) quedaron bajo la custodia de Constancio II, alejados de la corte y enviados a la fortaleza de *Macellum* (Capadocia), bajo la supervisión del obispo cristiano Eusebio de Nicomedia y del eunuco Mardonio, posiblemente pagano. Ambas personalidades marcaron en los primeros años su carácter ambivalente y lo acentuó aún más la falta de contacto con el exterior y el estudio exhaustivo en la biblioteca del cristiano Gregorio de Capadocia, formándose su aspecto introvertido y solitario. La vuelta a Constantinopla se produjo a los 17 años y allí comenzó, con la ayuda de la emperatriz Eusebia, su importante etapa de formación, en la que impulsado por un gran afán de conocimiento, se dedicó a visitar los principales centros culturales del momento en los que se impartían tanto enseñanzas cristianas como paganas, utilizando sus ricas bibliotecas y teniendo ocasión de visitar los principales templos paganos. Todo este proceso de formación lo tenemos recogido en sus epístolas 29 y 46 y en las oraciones 13 y 18 de Libanio principalmente, sin olvidar la importante

obra de Amiano. Por ellos sabemos que de Constantinopla pasó a Nicomedia, donde tuvo los primeros contactos con su posteriormente amigo Libanio, y de allí a Pérgamo, donde tuvo como maestro a Edesio y los filósofos Eusebio y Crisantio que le introdujeron en el neoplatonismo de Yamblico y Porfirio. De allí se trasladó a Éfeso, donde parece ser que fue convertido al paganismo gracias a la influencia del teurgo y adivino Máximo (R. Andreotti, G. W. Bowersock, R. Browning), quien además le introdujo en los misterios de la diosa frigia Cibeles. En mi opinión éste no fue más que un paso adelante en el conocimiento de la cultura pagana, con la que llevaba mucho tiempo manteniendo contactos y que culminó con la visita a Troya, Alejandría (donde conoció a su médico Oribaso) y su paso a Grecia. Atenas, hacia 355, era un importante centro cultural, en el que se impartían conocimientos científicos y filosóficos de todo tipo y se podía entablar conocimientos con importantes cristianos, como Basilio de Cesarea o Gregorio de Nacianzo, y paganos, como los filósofos Himerio y Prisco, iniciándose con éste último en los oráculos caldeos. Ello le permitió también visitar los principales templos de Grecia, iniciarse en los misterios de Eleusis y entablar amistad con el hierofante de este templo, quien, además, fue el supervisor de todos los templos de Grecia que en esta época seguían funcionando sin duda. El final fue Italia, donde estuvo en contacto con las élites paganas de Roma, donde estaban muy afianzados los cultos de carácter mistérico y pudo adquirir un importante conocimiento de ellos. La vuelta de Italia fue brusca y estuvo provocada por un acontecimiento político que marcó definitivamente el futuro de Juliano.

La falta de descendencia de Constancio II le había motivado a nombrar césar a Gallo. Éste había protagonizado una represión cruenta, con el asesinato de miembros del senado en Antioquía, cuando la ciudad se había negado a pagar más impuestos y a bajar el precio del grano para sostener las guerras contra los persas (Libanio, *Orat.*, I,96). Lo que en principio parecía una postura política coherente se convirtió en un acto de traición e intento de usurpación por las maquinaciones de los enemigos de Gallo en la corte. La decapitación del césar en Istria aceleró la vuelta de Juliano, quien ese mismo año de 355 fue nombrado césar y enviado a Galia como tal. Hay autores (Ch.Vogler) que consideran esta postura como tomada para eliminarle fácilmente por las sospechas que recaían sobre él, y con la esperanza de que un intelectual con poca preparación militar no pudiese superar las fatigas de la campaña. De ahí que se le enviase con un número muy reducido de tropas, bajo la vigilancia directa de expertos militares fieles a Constancio como Ursicino y dependiendo del prefecto de la Galia. Sin embargo, hay que tener en cuenta que era el único miembro vivo de la



Hércules matando a la Hidra
en las catacumbas de la vía Latina (siglo IV)

dinastía constantiniana, además del emperador, que las incursiones de pueblos bárbaros en el limes occidental hacía necesaria la presencia de un césar y que Juliano seguía contando con el apoyo de la emperatriz. El matrimonio con Helena, la hija de Constancio, parece abogar por una postura a favor del mismo y hacia una posible sucesión del Imperio.

Los éxitos militares relatados bien en los libros XXV al XXVII de Amiano, demostraron su capacidad como estratega. Los incursiones de germanos con vistas a devastar Italia habían destruido ciudades y hecho soportar las peores pruebas a sus habitantes; de ahí que la recuperación de los centros más importantes como *Maguntiacum* (Mainz), junto con la reconstrucción de fortificaciones y el restablecimiento de las comunicaciones con Britania, le crease simpatías entre las poblaciones. Su labor militar fue tan importante, que J. Bidez ha defendido que con ella se retrasó durante muchos años la entrada de los bárbaros en el Imperio. Amiano asegura que se llevó a cabo "con una rapidez auténticamente milagrosa" (XXV, 4, 24). Estos éxitos y su lucha contra la política fiscal abusiva del prefecto motivaron una correspondencia injuriosa con la corte, que tuvo que tener sus efectos y que podría explicar en parte su levantamiento en (París). Juliano, tras algunos procesos tendentes a castigar los abusos en las provincias y, según Amiano (XXV, 8, 22), después de haber prometido la restitución en ellas de los cultos ancestrales (lo que para R. Browning viene a ser un claro indicio de búsqueda de alianzas), tomó esta ciudad como capital por el control que se ejercía de las vías hacia Britania y posiblemente como punto estratégico lo suficientemente alejado de Italia. Los acontecimientos posteriores son oscuros, pues la usurpación se produjo al mismo tiempo que Juliano componía dos panegíricos al emperador.

La causa desencadenante fue el decreto imperial de febrero de 360 por el que se obligaba a las tropas de bátavos, petulantes, hérulos y celtas a movilizarse y acudir al Este para luchar contra los persas; el resto de las guarniciones tenían que enviar 300 hombres cada una de ellas. Con ello se olvidaban las quejas de Juliano acerca de la miseria, el cansancio y la pobreza del ejército y se condenaba a los soldados a apartarse de sus tierras,

Persecución de la magia por Constancio

«El pretexto de una gran cantidad de procesos nació de una ocasión banal e inocente. Existe un lugar denominado Abidos, situado al fondo de la Tebaida; allí hay un oráculo de un dios llamado en el país Besa, que desde hace tiempo viene revelando el porvenir y era frecuentemente consultado por los habitantes de las regiones vecinas, según los ritos tradicionales. Algunos venían ellos mismos y otros a través de sus representantes mandaban una carta señalando sus deseos; pero no se cuestionaba la voluntad divina nada más que después de haber formulado las preguntas en términos concretos, quedando los papeles y mensajes con las demandas en el santuario una vez dada la respuesta. Algunos de estos documentos fueron, por maldad, dirigidos al emperador, quien, afectado en su corazón, quedó sordo ante otros asuntos, incluso los extremadamente serios, pues en este capítulo era más sensible que un oído y se mostraba sospechoso y mezquino. Este asunto le irritó y al momento mandó a Pablo a Oriente, habiéndole investido con grandes poderes por la experiencia que tenía en estos temas y para que hiciera lo que quisiera. El asunto fue confiado a Modesto, todavía conde de Oriente en esta época, quien era bastante apto para este tipo de venganzas, pero se desestimó a Hermógenes de Ponto, prefecto del pretorio, por ser muy indulgente.»

(Amiano Marcelina, XIX, 12, 1)

mujeres e hijos, desarraigados y obligados a luchar contra un enemigo desconocido. La sensación de abandono por parte del emperador, unida a la falta de paga tras las victorias, dieron paso sin lugar a dudas al motín de febrero, que puso en manos de Juliano la corona, el collar y el título de Augusto. Amiano (XXVI, 12, 62), Libanio (*Orat.*, 13) y el mismo Juliano (*ep.* 40; *Orat.*, V, 11) niegan su participación en el asunto, mientras Zósimo (III, 9, 3) defiende que pretendía con ello la autonomía como césar, y los cristianos Eutropio (X, 16) y Zonaras (13, 10) aseguran un auténtico golpe de estado. Juliano se defendió alegando que se había visto obligado a la fuerza y con el fin de evitar que pusiesen a otro peor en su puesto, mientras, paralelamente, afirma que así era el deseo de los dioses porque era miembro de la dinastía constantiniana y víctima de la crueldad de Constancio. La incógnita será siempre si lo que quería era un simple reparto del Imperio o si persiguió en todo momento el control de Oriente y Occidente. La declaración de guerra de Constancio II le llevó a establecer lazos de amistad con las principales ciudades griegas, a trasladar así el centro de la guerra a Oriente y a pactar con los pueblos bárbaros y elaborar ya su propia moneda en Tréveris. La guerra civil se frenó por la muerte del emperador a causa de unas fiebres repentinas, con lo que el 11 de diciembre de 361 Juliano hizo su entrada en Constantinopla. El primer acto oficial fueron los funerales del emperador, lo que a mi entender era una estrategia clara de su ratificación como heredero directo y no como usurpador.

b) La política reformista del emperador Juliano

En general, las reformas llevadas a cabo por Juliano en el corto período de su gobierno estan marcadas por un

Semblanza de Juliano

«Es seguramente un hombre al que hay que contar entre los de carácter heroico y de los que ilustraron con brillo sus actos, de grandeza innata. Pues, si es verdad que existen, según la definición de los sabios cuatro virtudes principales, templanza, prudencia, justicia y fuerza, a las que se ajustan otra serie de ellas como la experiencia militar, el prestigio personal, la fortuna y la generosidad, él las cultiva todas y cada una con gran celo... Las marcas de su prudencia fueron extremadamente numerosas: será necesario presentar algunos ejemplos. Se daba tanto a los asuntos militares como a los de la toga: muy cívico y cuidadoso, sin permitirse arrogancias. Más avanzado en valor que en años, aplicado a todos los conocimientos y juez inflexible, censor activo a la hora de corregir las costumbres, desdeñoso de la riqueza, mirando desde lo alto todas las cosas mortales, proclamaba que era escandaloso para un sabio, mientras tuviese alma, buscar hacer méritos de su cuerpo. Muchos hechos manifiestan las cualidades que ilustran su justicia: el primero es que sabía hacerse respetar sin ser cruel, buscando tomar cuenta de las circunstancias y de las personas; reprimía los vicios mediante castigos ejemplares y amenazaba con la espada más que la usaba... Habiendo expuesto lo que de bueno se puede saber de él, vamos a hacer enumeración de sus defectos. De un natural muy impulsivo, lo atenuaba con este principio razonable: permitía que se le reprendiera cuando se desviaba del camino recto. Hablaba mucho y se callaba raramente; era extremadamente dado a las consultas de los presagios –hasta el punto de pasar por igualar en este punto al emperador Hadriano–, tan supersticioso como fiel a cum-plir sus obligaciones religiosas, inmolando con prodigalidad bestias sin número; también se pensaba que si volvía de la campaña contra los partos, faltarían pronto los bueyes.»

(Amiano, XXV, 4, 1-16)

carácter liberal e innovador (P. Petit, R. Andreotti). En primer lugar se enfrentó con la complicada burocracia y el aparato policial creado por su antecesor e intentó limpiar los cuadros de la administración, condición sin la cual le hubiera sido imposible continuar con sus reformas. Un tribunal militar condenó en Calcedonia a soldados y antiguos colaboradores de Constancio, a la par que colocaba en los puestos más neurálgicos allegados y amigos, principalmente intelectuales y filósofos paganos como Máximo de Éfeso, y el sofista Ocebolio, aunque mantuvo cristianos de confianza como Máximo –el prefecto de Roma– o el general Joviano. Los trabajos prosopográficos de A. H. M. Jones y J. Matthews han demostrado cambios importantes tanto entre los altos funcionarios como en la administración local, tendentes a crear una infraestructura estable que R.Browning denomina "sistema de racionalización burocrática".

Juliano devolvió al senado de Constantinopla sus antiguas atribuciones y a las ciudades su independencia política y antiguas libertades (Amiano, XXV, 4, 18). Para sanear la economía de los municipios permitió la entrada en la curia de extranjeros domiciliados, plebeyos ricos o quienes fueran de ascendencia curial sólo por parte de madre (*C. Th.*, XII, 1, 51-52). En ese mismo intento de paliar el absentismo (P. Arina, R. Andreotti), obligó también a los cristianos a las cargas curiales y al pago de los cánones de este servicio (*C. Th.*, XII, 1, 50) y abrió investigaciones al respecto, quedando sólo exentos los sacerdotes paganos, los veteranos del ejército, médicos, notarios y padres de más de tres hijos (*C. Th.*, XIII, 3, 4). Las medidas iban encaminadas también a un saneamiento de los tesoros municipales y por ello devolvió a las ciudades los bienes requisados por sus antecesores y eximió a la curia de dos impuestos especiales, el uno pagado en moneda de oro *(aurum coronarium)* y el otro que obligaba a pagar los gastos de correo y de las representaciones oficiales (*Chrysargyron) (C. Th.*, XII, 13, 1 y XIII, 5, 12). Esta política fue alabada incluso por cristianos como Ambrosio (*De obitu,* 21) y Gregorio de Nacianzo (*Orat.*, 4, 75) y fue seguida de medidas más concretas, como la recolección de grano para los habitantes de Antioquía y el reparto de 3.000 lotes de tierra a sus habitantes que habían sido requisadas con anterioridad (posiblemente a los elementos paganos de la ciudad), junto con la abolición de las deudas contraídas con el estado (Libanio, *Orat.*, 18, 163). Estas libertades de carácter fiscal las vemos repetidas con pueblos como el de los tracios, que se encontraban en una situación económica totalmente caótica (*C. Th.*, XI, 16, 10).

La reforma monetaria estuvo dirigida a un saneamiento de las arcas imperiales y a acabar con la inflación. J. Arce (1976) ha destacado su importancia, al conseguir mantener sin alterarse el peso en oro del *solidus* que se utilizaba fundamentalmente para las transacciones comerciales. La moneda base de bronce fue rebajada en su peso de plata y se restringió el volumen de circulación monetaria con el cierre de algunas cecas. Además intentó controlar el precio de los productos, medida que se encuentra reflejada en el *C. Th.*, XI, 28, 1.

Su preocupación por la problemática social le llevó a velar por las capas más empobrecidas de la población: de ahí el reparto de tierras en Antioquía, la ayuda de los tracios, el apoyo dado a las ciudades y a la libertad religiosa de los habitantes del Imperio. En su epístola 84, se refiere al envío de trigo y vino comprado con sus propios bienes para que fuera repartido a los habitantes de la Galacia (Asia Menor), y en la 75, apunta a la concesión de privilegios a los médicos por la enorme labor social que efectuaban. El panegírico de Mamer-

tino hace mención al reparto de parte de su herencia particular entre los pobres y al apoyo que dio a la unión entre mujeres libres y esclavos. En sus epístolas 84 y 89, él mismo pedía a los sacerdotes paganos que se preocupasen por crear hospitales y asilos en sus centros, emulando en parte la obra de los obispos cristianos. Pero, indudablemente, en este terreno las medidas más importantes fueron las tomadas para restablecer en toda su amplitud los cultos paganos, respondiendo con ello a los deseos de una mayoría de la población del Imperio.

c) La reforma religiosa

La serie de medidas tomadas para llevar a cabo su reforma religiosa tendieron, por un lado, a restituir la libertad de cultos en todos los sentidos



Friso del edificio cristiano situado en Porta Marina, Ostia, (finales del siglo IV)

y, por el otro, a restringir los privilegios de los cristianos, pero nunca a perseguirlos. Esta última idea ha sido ya bien defendida (P. Brown, A. H. M. Jones, R. Browning, G. W. Bowersock) y se puede comprobar a lo largo de su obra legislativa.

Juliano era, ante todo, un filósofo y además estaba profundamente marcado por su doble cultura pagana y cristiana que le impide tomar posturas de intransigencia. Él mismo se presenta como un cristiano convencido en su primera etapa, pero a la vez favorable al conocimiento de los dogmas paganos (*ep.* 111 y *Himno a Helios,* I, 2) postura ratificada por Amiano (XXII, 5) y Libanio (*orat.*, 13, 11). De ahí que el apelativo de "Apóstata", que implica el abandono de una fe por otra, tenga que ser matizado y que sólo se encuentre en la tradición cristiana (Sozomeno, V, 2, 5). Las contradicciones de su infancia y juventud impiden admitir una ortodoxia en su fe y una ambigüedad que, sin lugar a dudas, tampoco le abandonó en su etapa pagana, en la que, en ocasiones, se le pueden apreciar ciertas tendencias monoteístas. Rechazo por tanto una apostasía en su sentido más puro y con ello la idea general de perseguidor del cristianismo, aunque sin lugar a dudas lo fue de algunos de sus miembros y dogmas.

Juliano buscó en el paganismo la vuelta a la religión del estado romano, pero profundamente influido por el helenismo, en una unión casi mística del Oriente con el Occidente. Según P. A. Fowden, fue su formación neoplatónica la que le hacía buscar una unidad de la religión con la filosofía que abría de abocar en la creación de una auténtica teoría política. Su amor por los cultos griegos le llevó a crear la leyenda de que su madre soñó con Aquiles el día de su nacimiento y a mantener que los habitantes de Tracia y Jonia debían considerarse griegos. En sus escritos aparece el respeto que sentía por Apolo, Zeus o Demeter, pero, sobre todo, el apego al culto de Helios, el sol; de ahí también la defensa de cultos orientales como el de Mitra, personificación también de este astro, en el que se hizo iniciar, o Atis, el esposo de Cibeles (*ep.* 28; Libanio, *Orat.*, 18, 127 y 13, 35), manteniendo un templo al culto solar en su palacio. Su *Himno a Helios* es la muestra contundente de las inquietudes religiosas al respecto, así como el dedicado a la Madre de los Dioses lo es del culto a Cibeles, diosa frigia que podía ser identificada con Demeter, Hecate y Rea, compañera del Sol. L. Cohen estudia un díptico de marfil, en el que el emperador aparece representado en un carro tirado por elefantes y un busto de Calcedonia, en el que está coronado con una diadema con rayos, ambos con una clara simbología solar. Quizás con este mismo sentido habría que tratar una moneda de Antioquía, donde en el reverso parece ser se encuentra un buey que podría representar a Apis, aunque J. Arce (1975) apunta también hacia una escena de sacrificio. Con estas mismas bases, defendió la descendencia de los romanos de los troyanos, y a Constantinopla como la heredera de Roma. En sus escritos se ensalzan las figuras políticas, griegas o romanas, que, en cierto modo, han dignificado al Imperio como nexo entre los dos mundos. Así se nos muestran como paradigmas Alejandro, Trajano y Marco Aurelio, y el mismo Juliano como encargado de devolver a Roma su antiguo esplendor, para lo cual no iba a frenarle ni la grandeza del imperio persa.

Por ello mismo y dentro de esta teoría político-religiosa y dentro del paganismo sólo podemos entrever aversión por parte del emperador hacia los filósofos cínicos. En su *Contra Heraclio,* uno de sus líderes, se ve que los motivos eran precisamente el carácter independiente de este grupo, su sectarismo y autonomía que le podían convertir en un opositor político, des-

de el momento en que rechazaban todo lo material, incluidas las leyes del estado y con ello podían ser, junto con los cristianos, los dos únicos grupos que podían oponerse a sus intentos de restauración.

Libanio dice que el Edicto de Libertad lo dio inmediatamente después de su llegada a Constantinopla (*Orat.*, *I*, 118). Anteriormente habíamos visto al emperador sacrificar a Zeus en Galia y restableciendo los cultos en las provincias, a su paso hacia el Oriente. Gracias a ello, tenemos cierta constancia de la labor efectuada por su antecesor respecto a los lugares de culto. En sus escritos no se hace relación de la existencia de un deterioro religioso en el Occidente, pero sí en ciertos lugares de Oriente. En su epístola 111, culpa así a los atenienses del abandono de ciertos cultos y, en la 78, de la existencia de muchas gentes que no querían sacrificar a su paso por las ciudades de Libisa, Nicea, Pesinunte (con un importante culto a Cibeles), Ancira y otras de la Galacia. Incluso en Pesinunte, los cristianos habían destruido el altar a la diosa (*ep.* 81). Sozomeno cuenta que se negó a visitar Edesa, centro importante del culto a Helios, por el cierre de sus templos, confiscando sus bienes a los arrianos responsables (VI, 1, 1), y que lo mismo hizo con los cristianos de Cesarea, en Capadocia, enrolando a sus clérigos en el ejército, por destruir el templo de Fortuna (V, 4, 1-5). Sin embargo, sabemos que siendo estudiante la tumba de Héctor y el santuario de Atenea en Troya estaban cerrados pero perfectamente conservados por el celo del obispo Pegaso, quien al parecer era adorador del Sol y se había hecho cristiano para evitar represalias (*ep.* 79), hechos que, posiblemente, se repitieron en otros lugares. Uno de los mayores enfrentamientos en este sentido lo tuvo de nuevo con los habitantes de Antioquía, donde al parecer había una importante mayoría cristiana descontenta con el nombramiento de un pagano como gobernador de Siria. Allí los templos habían sido cerrados, pero estaban intactos; cerca de la ciudad se hallaba el templo de Apolo en Dafne, que había sido destruido y puesto de nuevo en funcionamiento con la construcción de una iglesia donde se encontraban enterrados los restos del mártir Babilas (Amiano, XXII, 13, 2; Libanio, *Orat.*, 15). Éste es un hecho típico de intento de atraer hacia un culto cristiano a los paganos que consideraban el lugar como santo. Juliano mandó sacar de allí el cadáver y restituir el antiguo culto, lo que culminó con el incendio del santuario y la drástica respuesta del emperador, quien cerró la iglesia de Antioquía y confiscó sus bienes, abandonando la ciudad ante la crítica del propio Libanio, que aseguraba se habían hecho incluso sacrificios por el emperador.

Esta práctica de supresión de los antiguos cultos llevó a que muchos cadáveres de mártires fueran exhumados de centros como Delfos (famoso por su oráculo), Dídima (centro del culto a Baco), Emesa y Bosra, estando también reflejado en los incendios de iglesias ocurridos entre otros lugares en Damasco, Alejandría, Gaza, Ascalón o Mere (Erigia), hechos señalados por Sozomeno (VI, 3 y V, 29 Amiano (XX, 12, 8), Gregorio de Nacianzo (*Orat.*, V, 29 y IV, 93) y Sócrates (3, 12) quien le hace responsable indirecto de los mismos. Destacado fue el narrado por Amiano (XX, 11) Libanio (*Orat* ., 16) y la epístola 60 de Juliano y que presenta los límites de enfrentamientos a que se podía llegar entre cristianos y paganos. Ocurrió el 24 de diciembre de 361, cuando los paganos de Alejandría intentaron evitar que se celebrasen los ritos cristianos, como respuesta a la actuación anterior de su obispo Jorge quien, apoyado por la tropas del duque de Egipto, había ocupado el templo de Serapis por la fuerza, expoliándolo y lanzando las tropas contra

los paganos; el citado obispo fue quemado vivo y sus cenizas arrojadas al mar, cayendo también sus principales partidarios. Al parecer en situaciones semejantes cayeron el conde Gaudentio, quien había llevado a cabo la persecución de los paganos en el Norte de África y el prefecto de Constantinopla (Libanio, *ep.*, 1071). Sabemos también que el obispo de Cízico sufrió el exilio por haber construido centros para vírgenes cristianas sobre los antiguos templos (Juliano, *ep.* 114). Por contra, Juliano recompesó a los habitantes de Gaza y Nísibe por su fidelidad, pidiendo a los cristianos que volviesen a sus antiguos cultos (*ep.* 83), e intentó evitar actos supersticiosos cuando mandó trasladar un obelisco de Alejandría, donde se daban prácticas de este tipo, a Constantinopla (*ep.* 59).

Al contrario de sus antecesores, apoyó los sacrificios y las prácticas adivinatorias, siendo él uno de sus mayores adictos. Sacrificando estaba cuando su alzamiento en Lutecia y en su camino hacia Constantinopla, y esto se acentuó en la última etapa de su vida, en la expedición contra los persas donde aparece rodeado de augures y adivinos, quizás como una manera de justificar sus actos como derivados de los deseos divinos, más que por pura superstición como se le suele presentar. La obra de Amiano nos refleja a un emperador preocupado por temblores de tierra; muertes repentinas; incendios de templos, como el de Apolo en Roma; apariciones, como la ocurrida en la campaña de Doura en que se vio un león entre la tropa o la de Ctesifonte, donde dos caballos subieron al cielo, por la huída de víctimas para el sacrificio como en Ctesifonte; por la llegada de nubes y truenos repentinos o el oscurecimiento de los astros (XXIII, 1-3; XXIV, 3, 1 y XXV, 1, 1-9). Pese al temor que estos hechos prodigiosos podían infundir en su persona, sabemos que hizo caso omiso de vaticinios e interpretaciones cuando éstos le animaban a abandonar la empresa fijada, como fue el caso concreto de la campaña persa, donde prefirió atender a los consejos de los filósofos.

Juliano no era solamente un teórico, sino que intentó también una reforma de las comunidades y del sacerdocio pagano para conseguir que fuesen modelos a imitar (W. Koch) y devolverles parte de la moral perdida. Sus epístolas 84, 85, 86 y 89, dirigidas a los sacerdotes Arsacio de Galacia, Teodoro de Asia, Seleuco de Cilicia y a Teodora, nos presenta un panorama de dejadez y corrupción entre los sacerdotes, incapaces de responder a las necesidades de su tiempo. Por ello les anima a devolver la fe y la moral a sus fieles, a practicar la caridad y el proselitismo, tal como hacían los cristianos y culpa a los paganos de contribuir al trinfo de los mismos. Compara la humildad y la devoción cristiana con la de los paganos asistiendo a espectáculos, tabernas, trabajos vergonzosos, desconociendo los rituales, dejando sin castigo a impíos e injustos. Por eso mismo nombró como sacerdotes de los centros más importantes a sus amigos personales como Crisantio y su mujer Melita, sacerdotes de Lidia, Herax en Alejandría o Calixena en Pesino, centro del culto a la diosa frigia.

d) Las medidas contra el cristianismo

Éstas fueron dictadas contra ciertos aspectos del mismo, pero ninguna de ellas estuvo encaminada a acabar con él como ideología religiosa. La aversión de Juliano se dirigía hacia ciertos grupos de cristianos intransigentes, que anteriormente habían sido un fuerte apoyo de Constancio y, de ahí, que muchos de ellos fuesen eliminados de los órganos de poder en los primeros momentos de su reinado. Además había ciertas características de los cristianos que los hacía incom-

patibles con sus ideales. Las denuncias más claras se ven en su obra *Contra Galileos*, de la que conservamos sólo algunos estractos recogidos por Cirilo de Alejandría en el año 433. Juliano siente respeto hacia una fe surgida del judaísmo, pero le repugna la idea del dios cruel del Antiguo Testamento y acusa a los cristianos de alejarse de la tradición judaica y de haber corrompido el Estado Romano. Rechaza su ateísmo que, paradójicamente, les lleva a dar culto a los muertos (refiriéndose al culto a los santos, sin duda) y su hipocresía, que les hace actuar de manera distinta a como predican. A pesar de ello, intentó mostrarse condescendiente y evitar la violencia con el sólo fin de que no se produzcan conversiones a la fuerza ni, paralelamente, nuevos mártires factibles de adoración (*ep.* 84). Además hizo volver del exilio a figuras tan importantes como Atanasio de Alejandría, anteriormente considerado como herético (*ep.* 111 y 112). P. Petit ha sostenido que la vuelta de los herejes estaba encaminada a encender disensiones en el seno de la Iglesia, pero, por otra parte, hay que aceptar que entraría a formar parte también de su idea de *liberalitas*.

Los escritores cristianos le achacan una serie de medidas que responden más a una propaganda en contra que a una realidad: la existencia de una ley desconocida, citada por Gregorio de Nacianzo (*Orat.*, 4, 76) por la que se obligaba a los cristianos a denominarse "galileos" y la promesa recogida también por este autor (V, 25), Orosio (VII, 30) y Sozomeno (VI, 2.9) de que a la vuelta de la campaña contra Persia entablaría una lucha abierta contra el cristianismo. Más admisible serían las de expulsar a los cristianos de la guardia pretoriana (Sócrates, III, 13, 1) o el prohibirles el acceso a los tribunales si no sacrificaban (Greg.Naz., IV, 96). Él mismo, en su *ep.* 114, denuncia los actos de fuerza contra los altares y



Sólido de Juliano el Apóstata.
Gabinete de Medallas,
Biblioteca Nacional de París.

templos y les considera por ello como impuros, señalando que no podrían participar en ninguna ceremonia sin antes haber llevado a cabo actos expiatorios y deja bien claro su postura ante los actos contra el Estado cuando afirma "Ellos (los clérigos) podrán tener cuantas reuniones les plazca y hacer las plegarias acostumbradas, pero si, por sus intereses, acuden a la rebelión (destrucción de templos etc.), cesará el acuerdo y serán castigados". Sin embargo, un poco después prohíbe a los paganos llevar a cabo actos de fuerza contra personas que se mueven así más por ignorancia que por convicción; luego es improbable la afirmación de una postura de abierta lucha contra el cristianismo.

Fueron dos las medidas legislativas que levantaron fuertes críticas incluso entre los paganos como Amiano. En su ley del 12 de febrero de 363 (*C. Th.*, IX, 17, 5 en Antioquía) prohíbe los funerales cristianos durante el día. En su epístola 136, lo justifica como medida tendente a evitar el transporte de cadáveres ante la

vista del común y rechazando que la muerte y la vida se mezclen y exigiendo la salida del muerto por la noche para evitar los malos presagios. Con ello se evitaba también la propaganda cristiana en relación con los funerales de santones y líderes carismáticos y, en cierto modo y como él mismo parece señalar, podría contrastar con ello las expoliaciones de tumbas que se habían llevado a cabo en momentos anteriores por los cristianos.

La segunda medida fue el edicto del 17 de junio de 362 (*C. Th.*, XIII. 3,5 y 11), llamado también *Ley Escolar* y que fue tachada de médida tiránica por Amiano (XXII, 10, 7 y XXV, 4, 20). La medida tendía a prohibir la enseñanza a los cristianos, para evitar así la propaganda de sus doctrinas o que opinasen acerca de cosas sobre las que no creían ni tomaban en serio, tales como la filosofía, mitología, gramática o retórica. La ley ponía en manos de los municipios el nombramiento de los candidatos, tras probar su moralidad. Juliano partía del principio, expuesto en su epístola 61, de que la enseñanza tenía que ser igual para todos los niños, incluso los hijos de los cristianos y ellos después serían los encargados de elegir sus propias creencias. Paralelamente, suponía la renuncia a su cargo de los profesores cristianos y la abolición de la libre enseñanza.

Las relaciones con los judíos son mucho menos intransigentes, porque en cierto modo los veía en conexión con el helenismo. Por ello concedió una serie de ayudas para la reconstrucción del templo de Jerusalén, aunque G. W. Bowersock opina que con ello lo que quería era probar al mundo la falsedad de la profecía de Jesús de que no podría ser reconstruido hasta la nueva venida del Mesías. Por otra parte, los judíos tampoco debían estar dispuestos a que un emperador pagano se cubriese con esta gloria y podemos por ello afirmar que se dio un auténtico acto de sabotaje, cuando según el relato de Amiano (XXIII, 1, 3) cayeron del cielo bolas de fuego que destruyeron los trabajos iniciados, presentándose el prodigio como un milagro por judíos y cristianos.

e) La muerte del paganismo como ideología del Estado

Las monedas de este periodo (J. P. C. Kent, J. Arce), presentan a Juliano como el Victorioso, el restaurador de la República y de la religión. Los documentos epigráficos están también en este línea y le vemos divinizado en muchos miliarios, así como en monumentos erigidos para su glorificación o en agradecimiento por su labor (J. Arce). En ellos se dio el fenómeno de la *damnatio memoriae* a su muerte, como motivo de la reacción cristiana que destrozó parte de los monumentos. En todo caso estos mismos principios y el sentirse elegido de los dioses fueron también los causantes de su pronta muerte y de la rápida destrucción de su obra. La guerra contra el persa tendía a emular las hazañas de Alejandro incluso hasta India (Libanio, *Orat*, 16, 56) y devolver la grandeza al Imperio. Con ello se olvidó de la fuerza y extensión del estado persa, de su variedad étnica y su grandeza militar. El relato de Amiano de la campaña (libros XXII-XXIII) le presenta exaltando la virtud, el valor y la solidaridad, unido a sus soldados, inculcándoles sus ideas a través de arengas y enfebrecido por la empresa, de tal manera que era incapaz de analizar sus riesgos. Desde su partida de Antioquía en el invierno de 363, el trabajo de R. T. Ridley nos presenta un extenso recorrido en el que sobresalieron las continuas plegarias a los dioses y los sacrificios, celebrando el festival de Cibeles en la ciudad de Callinico, sacrificando a los manes del emperador Gordiano en su tumba y acudiendo tanto a augures como a filósofos. Pe-

ro ni unos ni otros, ni los conocimientos estratégicos de sus generales Nevita y Ariteo y del aliado persa Horsmindas le impidieron quemar sus naves, en una postura tan heroica como atrevida, adentrarse en el corazón de Mesopotamia y desencadenar el choque final (que se debió de dar en Tell Hir, a 45 Kms. de la actual Samarra), contra un ejército inmenso, capitaneado por los mismos hijos del rey persa. Tras la tregua de tres días le llegó la muerte en un lugar llamado Frigia y que R. T. Ridley sitúa en la ruta de Susa a Sardes. Antes había rechazado los vaticinios negativos que provenían de una facción del ejército, el miedo de parte de la tropa, la penuria de víveres e incluso el resplandor aparecido en el cielo, signo amenazador de Marte.

Amiano le presenta alcanzado por una lanza en el hígado cuando se lanzaba al combate en auténtico éxtasis (XXV, 3, 1-14), en concreto el 26 de junio a las 8 de la mañana (Zósimo, III, 29, 1-13), sin ir lo suficientemente cubierto por una armadura (Festo, *Brev.* 28; Jerónimo, *Crónica*, 23, 80). Este arrojo podía responder a su propia inmolación como víctima del fracaso, buscando quizás en la muerte la gloria que le había negado la batalla; de ahí que terminara sus días arengando a los soldados, ofreciendo su muerte a los dioses y a la República y debatiendo con los filósofos Máximo y Prisco sobre la naturaleza del alma. Rapidamente surgió la controversia que pone la autoría de su muerte en un bárbaro, sarraceno o persa para los autores cristianos (Gregorio de Naz., *Orat.*, V, 12). Sozomano afirma que fue un romano de su ejército que lo traicionó (VI, 2) y Libanio que podría haber sido un sarraceno pagado para ello (*Orat.*, 24, 6 y 17, 23) o un aqueménida o un enemigo civil. Amiano, que participó en la campaña, señala primero que prefiere no hacer comentarios (XXV, 3, 6), postura lógica cuando escribe en una corte cristiana,

Reforma religiosa de Juliano

«... Para estimular su celo (de los sacerdotes), llama a su amor propio y a su razón. Convénceles de su santo ministerio, de acudir a orar a los dioses con mujeres, hijos y servidores, y no tolerar que sus domésticos, hijos y esposas galileas abandonen el culto de los dioses y prefieran el ateísmo a la religión. Enseguida convence a los sacerdotes de que no frecuenten el teatro, no acudan a beber a las tabernas, ni dirijan negocios o trabajos vergonzosos y de mala fama. Honra a quienes te escuchan, destituye a quienes te desobedecen. Establece en la ciudad numerosos hospicios, con el fin de que los extranjeros puedan beneficiarse de nuestra humanidad, no sólo los nuestros, sino también los otros si tienen necesidad. Para procurarte los recursos necesarios, he aquí las disposiciones que he tomado: he ordenado que cada año se dé para toda la Galacia treinta mil medidas de trigo y sesenta mil de vino. He dispuesto que se reparta un quinto de todo ello entre los pobres que están empleados al servicio de los sacerdotes, distribuyéndose el resto entre los extranjeros y los mendigos que se dirigen a nosotros. Sería vergonzoso que cuando los judíos no tiene indigentes, cuando los impíos Galileos nutren con sus bienes a los nuestros, que se vea cómo nosotros les negamos ayuda. Enseña a los amigos del helenismo a soportar su parte en las cargas; exhorta a los aldeanos helénicos a ofrecer a los dioses las primicias de sus frutos. Acostumbra a los helenos a los actos de caridad, y enséñales que estas prácticas son nuestras desde hace tiempo... No dejes a nuestros imitadores rivales el cuidado de continuar nuestras obras; no deshonremos nuestra causa con nuestra indiferencia; es más, no abandonemos el culto a los dioses. Si compruebo que te guías por estos preceptos estaré realmente dichoso.»

(Juliano, ep. 84 a Arsacio, Sumo Sacerdote de la Galacia).

para continuar un poco más adelante afirmando que en su tiempo se difundió la idea de que había sido una mano romana (XXV, 6, 6). En este caso habrá que ver de nuevo una importante facción dentro del ejército, reacia a la campaña e incluso al emperador, que vuelve a vislumbrarse en la controversia que surgió dentro del mismo a la hora de elegir un sucesor, terminándose por nombrar a Joviano, cristiano pero a la vez fiel a Juliano y muy liberal, con lo que según P. Allard se produjo la "pacificación religiosa". Esta consistió en la firma de la paz, la retirada de las tropas y la entrega a los persas de las provincias limítrofes, parte de Armenia y la Mesopotamia romana. Gracias a la presencia de generales paganos como Nevita, el cuerpo de Juliano se enterró en Tarso (Cilicia), no sin que antes asistamos a la continua inmolación de víctimas en la retirada de un ejército que todavía en su mayoría se confesaba pagano.

La muerte de Joviano en extrañas circunstancias (por los gases de un brasero, una congestión cerebral o un dolor gástrico según Amiano, [XXV, 10, 1-17]) en la frontera entre Bitinia y Galacia, sirvió para encumbrar a una nueva dinastía tras la elección del tribuno de origen panonio, Valentiniano, el 26 de febrero de 364, en Nicea, quien llevó a cabo la sistemática destrucción de la obra de su predecesor y la restauración del Imperio cristiano.

4. La reacción cristiana frente al paganismo

El rechazo de la misma memoria del emperador muerto que habíamos visto a través de los epígrafes es sólo un ejemplo de lo que representó su muerte para el paganismo tardío. Tanto Valente, en Oriente, como Valentiniano, en Occidente, volvieron a una política fiscal dura, de requisas a las ciudades y aumento de la burocracia, cuyo motivo fundamental fue la enorme preocupación de ambos por la situación de sus fronteras, tal como corresponde a unos gobernantes surgidos del estamento militar.

En el terreno religioso, que es el que nos ocupa, el estudio de la obra de Amiano nos presenta una situación de persecución política amparada en la religión, semejante a la analizada en el gobierno de Constancio II. Ésta contrarresta (J. Matthews, P. Petit) con su liberalidad respecto al paganismo en general, pues la mayor parte de la aristocracia, el senado y los miembros de su gobierno estuvieron compuestos por paganos y cristianos e incluso la mayor parte de los templos debieron permanecer abiertos después de la proclamación, por parte de ambos emperadores, de la libertad de cultos (*C. Th.*, IX, 16, 9 de 371). La adivinación y los sacrificios quedaban, por el contrario, totalmente prohibidos, especificándose claramente que con ello no se iba contra el rito sino contra su práctica dañina (*C. Th.*, XVI, 5, 9). Estas disposiciones pusieron en sus manos la justificación jurídica de la persecución a enemigos políticos, en la que cayeron intelectuales, filósofos y científicos. En Oriente, desde 371, afectó a una parte importante de la población de Antioquía y el encargado de llevarla a cabo fue el conde Paladio. Desde esta ciudad se extendió a otros lugares y se vieron implicados personajes como Máximo de Éfeso o el gobernador de Asia, y gran número de senadores por consultar acerca de la descendencia de Valente. Con ellos sufrieron represión quienes confeccionaban horóscopos, recitaban conjuros en los baños públicos o, como en el caso de un auriga, echaban suertes acerca del resultado de una carrera. La quema de bibliotecas enteras y las requisas de bienes acompañaron estas actuaciones. (XXIX, 1 ss.).

La represión en Occidente se inició en el año 368, patrocinada por el

prefecto Maximino y, pese a que Amiano tenga una visión de Valentiniano como de un emperador tolerante, no por ello dejó de ser menos cruel. Partiendo de las acusaciones efectuadas por un matrimonio acerca de ciertas prácticas mágicas, se vieron envueltos importantes personajes de la clase senatorial (XXVIII, 1, 1-56) romana, lo que hizo elevar una queja al emperador por parte de la nobleza de la ciudad y de su sumo sacerdote Pretextato. El que cayeran en la persecución miembros de la familia de Maximino, nos hace pensar que ésta no estuvo exenta de intereses concretos, que podían envolver antiguas rencillas familiares y religiosas. Eso se corrobora con el hecho de que en Galia sufrieron persecución los enemigos personales del mismo, acabando muchos de ellos en el exilio y efectuándose gran cantidad de confiscaciones. De aquí pasó la persecución al África, donde algunos senadores romanos contaban con extensos latifundios y, en ocasiones, se habían opuesto a las requisas de grano para



Pintura sobre tela procedente de Bairut
(Egipto) con las figuras de Cristo y Menas;
arte copto del siglo VI

el ejército. En definitiva, se trataba generalmente de personajes significativos, algunos opositores a ciertas exigencias imperiales y cuyo delito teórico ponía en manos de sus perseguidores importantes riquezas.

La muerte de Valentiniano en el año 375, mientras luchaba contra los cuados y la célebre batalla de Adrianópolis, del año 378, en la que murió Valente enfrentado con los godos, puso todo el Imperio en manos de Graciano, el hijo de Valentiniano, quien no sólo participaba de la liberalidad de su padre, sino que también acabó con las persecuciones. Éste había sido educado por Ausonio y representaba al cristiano culto y conciliador, (M. Fortina) consciente del peso que ejercía todavía el paganismo en el Imperio. Por ello dio una amnistía general, devolvió los bienes confiscados, condenó a muerte a personajes de la antigua administración, como Maximino, y concedió de nuevo plena libertad de cultos (*C.Th.*, IX, 35, 2). Pasó parte del año 376 en Roma, en contacto con los intelectuales paganos, pese a lo cual, como cristiano convencido confió la defensa del Oriente a su general cristiano Teodosio y el cuidado de su hermano pequeño, Valentiniano II, a Ambrosio de Milán. Además, su época estuvo marcada por la presencia de cristianos como Paulino de Nola, Martín de Tours o Agustín.

J. R. Palanque atribuye a la influencia de todos estos personajes, pero, fundamentalmente a la de Ambrosio, el giro dado en su tratamiento del paganismo posteriormente. El punto de fricción con los círculos paganos de Roma, de los que Sínmaco y Pretextato eran sus representates, fue su orden de retirar del edificio del senado el Altar de la Victoria, en el que se ofrecían sacrificios al comenzar las sesiones (lo que podía dañar la sensibilidad de los senadores cristianos). Ésta se acompañó de una negativa a seguir manteniendo los privilegios de que disfrutaban los sacerdotes paganos de la ciudad, lo que motivó un auténtico debate, cuya manifestación más directa la tenemos recogida en la correspondencia entre Sínmaco y Ambrosio. El senador aparece entonces como el baluarte reivindicativo del paganismo y de la tradición (J. J. Sheridan, R. Klein, F. Paschoud), pese a haber confeccionado panegíricos a los emperadores cristianos. Además, actuaba como representante de los senadores paganos, quienes no sólo defendían los cultos romanos, sino que estaban muy apegados a los cultos orientales. (Th. F. Matthews [1973]) nos informa de la enorme cantidad de epígrafes referentes a estos cultos que se han encontrado en Roma para esta época, fundamentalmente a Atis, Magna Mater, Serapis, Mitra y Helios, correspondiendo algunos a personajes como la esposa de Pretextato. La misma correspondencia de Sínmaco, lo hace de la existencia de colegios pontificales, del de las Vestales, de las ceremonias paganas y de la tristeza que producía en Roma el abandono de estos cultos por parte de los emperadores (*ep.* I-VII). En todo caso soy de la opinión de que la postura adoptada por Graciano estuvo más dirigida a velar por los intereses de los cristianos de la ciudad y, sobre todo, a evitar que un edificio con serias concomitancias políticas detentase símbolos paganos, sin que ello supusiese una negativa a las creencias paganas de los senadores. Esta postura política le llevó igualmente a beneficiar a sus sacerdotes y, finalmente, a renunciar al Pontificado Máximo en el año 382 (Zósimo, IV, 365).

La radicalización posterior ratificó la prohibición de los sacrificios (*C. Th.*, XVI, 5, 5). Además, en el sínodo de Antioquía apoyaba definitivamente la fe de Nicea, lo que se ratificaba en el edicto de 21 de febrero de 380, firmado también por Valentianiano II y Teodosio (*C. Th.*, XVI, 1, 2), por el que se ponía a los pueblos de su administración bajo la religión de los

Apóstoles, seguida por el pontífice Dámaso y por Pedro, obispo de Alejandría, paso definitivo para la persecución legal de cualquier ideología y de la institución definitiva del cristianismo como religión de Estado. Ello se acompañó de medidas contra los apóstatas (*C. Th.*, XVI, 7, 1-3) y de una serie de leyes tendentes a perseguir las herejías, confiscar los bienes de sus miembros, principalmente de los gnósticos y maniqueos, y la condena a muerte de algunas sectas como la de los encratitas (*C. Th.*, XVI, 5, 5-13). Con estas últimas medidas abrió uno de los episodios más controvertidos de la persecución religiosa: el que englobaba a las sectas gnósticas y maniqueas y, mucho más concretamente, la persecución de los priscilianistas.

Desde el siglo II el Imperio había visto nacer una serie de sectas religiosas, que debido a su intenso proselitismo se habían extendido por las provincias y adquirido una gran complejidad. Ireneo, Tertuliano, Eusebio, Jerónimo, Agustín y Filastrio nos dan idea de su número y de ciertos aspectos de sus sistemas religiosos, que las encuadra, en su mayoría, dentro de los cánones del más puro paganismo, en las que se mezclaban las más variadas creencias. Grupos como los ebionitas, catafrigios, severianos, marcionitas, ofitas y, fundamentalmente, gnósticos y maniqueos, han sido fruto de excelentes estudios (L. R. Dodds, H. Leisegang, S. Autin, H. Ch. Puech), en los que se resalta la figura de líderes como Simón el Mago, Mani, Marción, Valentín o Basílides, la jerarquización de los grupos, lo complicado de sus ritos, la existencia de importantes prohibiciones y su sectarismo. La mayor parte de ellas en el terreno dogmático se caracterizaban por la búsqueda del conocimiento (gnosis) como única vía de salvación y de unión entre lo divino y lo humano. El mundo de la materia se encuentra diferenciado de lo divino y es un teatro donde se dan importante conflictos, encontrándose sometido al reino del Mal. Las distintas esferas celestes que tiene que atravesar el alma para salir del cuerpo y encontrarse con la Divinidad, están vigiladas por agentes intermedios (eones, arcontes, demonios), pensamiento heredado en parte del estoicismo y el neoplatonismo. Así, dividen al hombre entre un alma que es creación por emanación del principio del Bien, y un cuerpo que lo es del principio del Mal, siendo la gnosis la única salvación posible. De todas ellas fueron los maniqueos quizás los más perseguidos por la extensión que este movimiento había alcanzado, incluyendo a personajes tan importantes como el mismo Agustín. Mani, su fundador, era un alto cargo en la corte de Babilonia, en el siglo III, y había creado una iglesia nacional basada en una amalgama de creencias cristianas y paganas, principalmente budismo y zoroatrismo (H. Ch. Puech). El apoyo que recibió de la dinastía sasánida le creó también importantes enemigos, que terminaron por causarle la muerte cuando fue incapaz de curar al hijo del rey con sus artes mágicas, motivando la dispersión de sus seguidores por el Imperio romano.

El peligro para el estado surgía de su carácter mistérico y ocultista, que los hacía poco controlables. Este secretismo había creado una serie de bulos como el de que comulgaban con sangre de niños mezclada con harina, se entregaban a ritos orgiásticos, iban en contra de la procreación, como causa del mal en el mundo, y, dentro de su dualismo, practicaban el aborto, ingerían fetos y, el más peligroso, la utilización de la magia en sus ritos. Jerónimo afirma (*ep.* 35) que las de Marcos y Basílides habían alcanzado rápidamente la Galia y las Hispanias, engañando a las mujeres con sus misterios, y Agustín es testigo de la fuerte expansión maniqueísta en menos de un siglo (*De Haer.*, 70),



Díptico en marfil de los Nicómacos y los Símmacos, (año 382)
Museo de Cluny, París

valiéndose de libros compuestos por ellos mismos para expandir sus doctrinas; el *Libro de Esdras*, de Basílides, el *Evangelio de los Hebreos*, de los ebionitas, el maniqueísta *Libro de los Misterios* y el gnóstico *Pistis Sophia* entre otros (E. Pagels). De ahí la persecución, comenzada de una manera sistemática por Graciano, y de ahí también el arma poderosa que se puso en manos de los cristianos para dirimir sus controversias dogmáticas y enfrentamientos locales.

El ejemplo más vivo es el asunto priscilianista, en el que un grupo de cristianos centrado en el Norte de la Península Ibérica se vio perseguido bajo la acusación de maniqueos. Como se trata de algo que afecta a las controversias cristianas no voy a extenderme demasiado en un asunto muy bien estudiado por H. Chadwick, E. Ch. Babut y, más recientemente, por J. Cabrera, entre otros muchos. Solamente precisaré algunos puntos desde el momento en que sus actuaciones comenzaron a ser confundidas por las fuentes como propias de gnósticos y maniqueos, poniéndolos en relación con aquellos grupos que se habían venido filtrando desde el siglo II en la Península (Orosio, *Comm.*, Jerónimo, *ep.* 126 y 133) y que debieron influir a su líder, Prisciliano, en su juventud. Concilios (I de Toledo, I y II de Braga), y pensadores como Agustín (*Contra Mendacio*), Hidacio (Crónica, I, 8) el papa León en 447 (carta de Toribio de Astorga) y el papa Vigilio en el 538 (carta a Profuturo de Braga), así como los propios tratados y cánones compuestos por los priscilianistas, nos informan de los errores que se les atribuían. Entre ellos destacan la creencia en teorías dualistas y emanantistas, en la influencia de los astros, la lectura de libros prohibidos, tabúes alimenticios, entre los que destacan la prohibición de comer carne, el utilizar la población para sus ritos, negación del Juicio Final, la adoración de grifos, animales, y del sol y la luna (lo que les pone en conexión clara con el paganismo), la creencia en los demonios y la asistencia a ritos execrables.

La realidad fue la oposición que se desencadenó hacia estos grupos y el movimiento cristiano del Norte, por parte de obispos del sur peninsular,

Hidacio de Mérida, Itacio de Ossonoba e Higinio de Córdoba. Los hechos –bien narrados en la *Crónica* de Sulpicio Severo– nos presentan a un líder carismático, arrastrando con un carácter innovador a todo tipo de gentes y a algunos miembros de la aristocracia con sus siervos y dependientes, así como figuras de la élite de la Galia como la noble Eucrocia latifundista de la zona de Burdeos. El nombramiento de Prisciliano como obispo de Ávila y la extensión del movimiento motivó el rescripto de Graciano, por el que se expulsaba a maniqueos y pseudobispos de las ciudades de Hispania (*C. Th.*, XVI, 2, 35) y la queja de los priscilianistas ante el prefecto de la Galia, el papa Dámaso y Ambrosio de Milán, sin éxito. En la corte consiguieron, debido a su influencia política como miembros de las élites provinciales, que se frenase la requisa de bienes y que su acusador principal, Itacio, huyese, posiblemente acusado de perjuro.

He demostrado en un reciente artículo cómo el giro que se dio respecto a este problema, tras la usurpación de Máximo en Britania –que ponía en manos del mismo Galia e Hispania en el año 385– y el posterior asesinato de Graciano, es más un hecho político que religioso, a la medida de las grandes persecuciónes de los Valentinianos. El hecho de que el usurpador fuera español, al igual que lo era Teodosio en Oriente, hacía que en parte la península se viese dividida en facciones de apoyo a uno o a otro. En con-



Dionisio y Ariadna, (siglos V-VI).
Museo arqueológico de Mérida

Teodosio y los paganos

«Finalmente él (Teodosio) paga con justas recompensas los méritos terrestres; concede, como jefe excelente, grandes honores a los adoradores de Dios y les deja incluso que rivalicen en la práctica de la religión; y no prohibe a los paganos acceder a los honores de este mundo, cuando ellos lo merecen, porque las cosas del cielo no son un obstáculo para los habitantes de la tierra que quieren seguir un camino terrenal. A ti Símaco, te ha concedido la magistratura consular y el derecho a sentarte en un tribunal; te ha concedido el derecho a vestir la toga dorada y lo ha hecho él, con cuya religión no estás de acuerdo tú, adorador de dioses perecederos; tú que eres el único en pedir que deben ser restituidos los engaños de Vulcano, de Marte y de Venus, las estatuas del viejo Saturno, las locuras de Febo, los juegos megalienses de la madre troyana, las orgías báquicas de Nisa, las bufonadas de Isis siempre llorando la pérdida de Osiris, sus ridículas fiestas protagonizadas por sus fieles calvos, y todos los fantasmas, en fin, que suelen estar encerrados en el Capitolio.»

*(Prudencio, **Contra Symm.**, I, 608 ss)*

creto sabemos que ciertos nobles allegados a Prisciliano fueron soportes importantes de Graciano y lo fueron después de su hermano Valentiniano II y de Teodosio. De ahí que, inmediatamente, se convocase un concilio en Burdeos por orden del emperador, donde los priscilianistas fueron condenados, utilizándose para conseguir su condena la acusación que les ponía en relación con los maniqueos, practicándoles incluso la tortura para su confesión (Pacato, *Panegírico*, 12, 29). Gracias a ello se les pudieron imputar doctrinas y reuniones obscenas con mujeres por la noche, el orar desnudos y la práctica de maleficios (Sulpicio Severo, II, 50); es decir, de nuevo su relación con la magia ponía en manos de los emperadores una excusa para eliminarlos. Así, fueron condenados a muerte Prisciliano y los nobles Latroniano, Asariano, Aurelio y Eucrocia, y sus bienes confiscados, mientras otros fueron deportados a Britania y Galia (Instancio y Tiberiano). La irregularidad de esta condena motivó incluso las quejas de Ambrosio y Martín de Tours (Ambrosio, *ep.* 16, 24 y 26) y la posterior restitución de su memoria por Teodosio (*C. Th.*, XV, 14, 10), con la consiguiente devolución de bienes, pese a lo cual no se pudo frenar que la tradición posterior desde la ley del año 407 (*C. Th.*, 5, 40-65) los encuadren entre las sectas heréticas. Entonces, surge la pregunta de si realmente ésta tradición no había acabado por confundirlo con otros grupos con parecidas características y enclavados aproximadamente en las mismas zonas.

5. Teodosio y el Imperio cristiano

La unificación del Imperio por Teodosio y su proclamación en Milán en el año 388 –mientras Valentiniano II quedaba bajo la tutela del franco pagano Argobasto, hasta su muerte en el año 392– abrió una etapa de gobierno fuertemente teocrático. Teodosio era un hombre fruto de su tiempo, capaz de crear todo un aparato legislativo para erradicar el paganismo y, al mismo tiempo, rechazar cualquier tipo de violencia y contar con importantes miembros paganos en el ejército y la administración, bautizándose sólo al final de su vida (Sócrates, V, 6). El panegírico de Pacatonos le presenta en el año 389 visitando las iglesias de Roma y al mismo tiempo congraciándose con los paganos del círculo de Sínmaco o eligiendo al retórico ateniense, Paladio, como educador de su hijo Arcadio. No obstante, sus soportes principales fueron figuras como Prudencio, Martín de Tours o Ambrosio (A. Lippold, N. Q. King), convo-

có importantes concilios en Constantinopla y Roma, eximió a la iglesia de ciertas contribuciones (*C. Th.*, XVI, 2, 26) y en sus monedas utilizó únicamente emblemas cristianos.

Además Teodosio había apoyado la condena, del año 380, de cualquier otra creencia que no fuera la de Nicea y en un edicto de 381 (*C. Th.*, XVI, 5, 6) condenaba cualquier tipo de herejía, lo que dio paso a muchas otras medidas de carácter legislativo contra las mismas. Legisló contra los judíos prohibiéndoles tener esclavos cristianos, casarse con mujeres cristianas o hacer contratos (*C. Th.*, III, 1, 5-7; IX, 7, 5; XVI, 8, 8-9), aunque pedía la protección de sus personas.

El apoyo de ciertos grupos del círculo de Sínmaco a la revuelta en Occidente de Eugenio debió ser el causante de su radicalización frente al paganismo, en una segunda etapa (Th. F. Matthews, J. J. Sheridan), sobre todo, teniendo en cuenta que Teodosio se negaba a la restitución del Altar de la Victoria y de los privilegios sacerdotales. Aunque después de este hecho, el emperador no actuó contra estos grupos ni sus cultos y según Zósimo (IV, 59, 3) se contentó con exhortarles a la conversión, lo cierto es que apoyó medidas muy concretas que se veían ya reflejadas en su legislación de los años 381 y 382. A partir del año 391 (*C. Th.*, XVI, 10, 7-12) se prohibió cualquier forma de culto, la de los lares con fuego, la de los genios con vino y la de los penates con olores, el colocar incienso ante ellos o erigir altares e imágenes, así como efectuar sacrificios que eran considerados como delitos de alta traición, incluyendo también a astrólogos, matemáticos, augures y magos de todo tipo y condenándolos a la pena capital. Además, se recalcaba que aquellos que erigiesen altares o estatuas violaban la religión y se pasaría a la confiscación de la casa o campo donde se habían depositado, encargando a los jueces y decuriones de la vigilancia de estos hechos. A todo ello se sumó la prohibición de cualquier espectáculo público (por su unión con las festividades paganas) en domingo y en fiestas señaladamente cristianas. Prudencio, en su *Contra Symmaco* I, apunta que la razón de Teodosio se basaba en la fuerte persistencia e incluso renovación de los cultos paganos.

Aunque había sido siempre contrario al saqueo de los templos (Libanio, *Orat.*, 21, 15) y ello lo demostró en ocasiones como cuando en el año 189 castigó a los habitantes de *Callinicum* (en el Eufrates) por haber incendiado la sinagoga (Ambrosio, *ep.* 40 y 41), lo cierto es que con su reinado se abre el capítulo de las grandes destrucciones y si no las animaba, sí se erigía en complice de las turbas fanáticas, al apoyar a hombres como Materno Cinegio y su política de persecución en Oriente. Aquellos "hombres vestidos de negro, portando antorchas de madera, piedras y fuego" de los que nos habla Libanio en su *Pro templis*, destruían edificios y altares con sus propias manos, mientras los sacerdotes paganos elegían "entre el silencio o la muerte". Los monjes, ayudados por las tropas y por gladiadores, actuaron en poblaciones como Edesa, Apamea, Constantinopla, Éfeso y, sobre todo, en Alejandría, donde a los intentos del obispo para derribar el *Serapeum*, ayudado por las tropas del gobernador de Egipto, se opusieron los paganos y filósofos de la ciudad, habiendo multitud de heridos en el enfrentamiento (Soz., VII, 15; Sócrates, V, 16). En Occidente es el momento en que vemos comenzar a actuar a las élites provinciales y obispos, convertir los templos de sus posesiones en iglesias a Paulino de Nola y llegar a su punto álgido la obra destructiva de Martín de Tours en la Galia, acompañado de hordas de monjes (Sulpicio Severo, *Vita Martini)*, hecho constatado también por la arqueología (E. Mâle, P.

M. Duval, Ch. Donaldson) en el santuario de la diosa Bribracta, en Monte Bauvray, o el de Sequana, en Notre Dame des Fontaines, entre otros. Una labor semejante se constata en Bélgica con Victrinio de Rouen, y en Italia con el prefecto Graco (Paulino, *ep*. 18 y Jerónimo, *ep*. 107).

Sus sucesores sólo tuvieron que permitir que se continuase la obra de Teodosio, ratificando las leyes contra las sectas, a cuyos miembros se les aparta definitivamente de cualquier participación en el gobierno y la comunidad, confiscándoseles sus bienes para erigir iglesias cristianas (*C. Th*., XVI, 5, 34-65) y contra los apóstatas (*C. Th*., XVI, 7, 4-7). A los judíos se les prohibió incluso la construcción de sinagogas, desde 397 (*C. Th*., XVI, 8, 9) y sus ritos desde el año 408 (*C. Th*., XVI, 8, 18). Desde el año 395, Arcadio y Honorio ratifican todas las penas contra el paganismo, y definitivamente en el año 399, se ordena la destrucción de todos los templos que se encuentren en el campo, respetándose aquellos en los que no se llevase a cabo ningún tipo de culto. En todo caso se debía sacar de ellos las estatuas y riquezas para evitar la rapiña y entregarse las mismas a la administración (*C. Th*., XVI, 10, 13-19). Además, en el año 407 se pide a jueces y obispos que velen por el cumplimiento de estas órdenes, en el 415 se pasa la propiedad de los templos al emperador y se aparta definitivamente a los paganos de cualquier cargo, y en 423 se les condena definitivamente a la pena capital (Honorio y Teodosio II), pero, a la vez, se actúa contra los cristianos que hubiesen abusado de su autoridad sin razón, obligándoles a restaurar lo robado por triplicado (*C. Th*., XVI, 10, 19-24).

Con esta sanción se dio en el año 399 la famosa expedición de monjes a Fenicia, por deseo de Juan Crisóstomo (*ep*. 221), las destrucciones en las principales ciudades de Siria, Arabia, Fenicia y, posiblemente también, en Egipto. A.H.M. Jones apunta que otras muchas se produjeron en una época muy posterior, tal como es el caso del templo de Baal en Heliópolis que lo fue en el año 555, desconociéndose cuándo les tocó el turno al templo de Apolo en Abidos o al oráculo de Amón en Siwa, por poner sólo unos ejemplos. En Occidente, Agustín (*De civ*., 28, 54) destaca la labor de los condes Gaudencio y Jovio en lugares como la ciudad de Calama, en el norte de África, donde se dio una importante oposición por parte del elemento pagano. En Tracia la figura relevante fue el monje Jonás y en Grecia, con la entrada de los bárbaros y la acción de los cristianos a principios del s. V, se arrasaron, entre otros, el santuario de Eleusis y el de Olimpia y en este mismo siglo fueron destruidos en Britania, los mitreos de Carrawburgh y Carnavon, posiblemente gracias a un discípulo de Martín de Tours, aunque H. Blair sostiene la dificultad de una fecha exacta y de detectar el alcance de estos hechos, ya que la mayor parte de los templos serían construidos de madera. En la Península Ibérica, X. Barral ha defendido un rápido cambio en la topografía de ciudades como Mérida, Tarragona o Córdoba, aunque desconocemos su cronología exacta. A pesar de todo, seguimos con la incógnita de en qué momento preciso se destruyeron las estatuas encontradas en depósitos en Atenas, Chipre, Arlés o las dedicaciones del santuario peninsular de Endovelico, (en el Alemtejo portugués), de hechos como el que aparezcan inscripciones hititas en el santuario de Bogazköy o una inscripción a Diana cercana a la iglesia de Santa María de Tribes, en León, por señalar sólo dos ejemplos de los múltiples con que contamos. Esto fue sin duda un lento proceso que varió en intensidad atendiendo a los distintos factores que hicieron posible la pervivencia del paganismo, pese a los esfuerzos realizados.

II. La pervivencia del paganismo

Las fuertes pervivencias paganas, a lo largo de todo el final del mundo antiguo, nos obligan a hacer un primer tratamiento de aquellas que fueron las causas fundamentales de las mismas y un análisis aproximativo de los dogmas, panteones, ritos y supersticiones que merecen una mayor atención en las fuentes.

1. Principales causas de la pervivencia pagana

Los factores que permitieron al paganismo seguir existiendo afectaron de distinta manera a los territorios del antiguo Imperio, pero fueron bastante similares en sus características generales, yendo desde una oposición violenta o pacífica, individual o colectiva, hasta la constatación de una insuficiente infraestructura por parte de la Iglesia, para llevar a cabo su persecución y el fenómeno puramente político de la presencia de los pueblos bárbaros en Occidente.

La oposición armada y violenta que se experimentó en etapas anteriores por parte de los paganos de Calama, Alejandría o de los distritos rurales de la Galia, deja de presentarse en las fuentes a partir del siglo V, salvo en ciertas citas que aparecen refiriéndose a grupos de ladrones y rebeldes, a quienes se presenta atacando iglesias y despojándolas de sus riquezas, tal como es el caso concreto del movimiento bagaúdico para la Galia y el norte de Hispania. En ellos se englobaban gentes de distintas condiciones que con la llegada de los bárbaros aprovecharon la ocasión para darse al bandidaje (Salviano,V, 6; Hidacio, 25, 141), y que por sus actos sacrílegos difícilmente podemos pensar se tratase de cristianos. Su composición y características han sido bien tratadas por P. Dockes, E. A. Thompson, M. Pastor y G. Bravo, entre otros, pero sin resaltar la importancia del factor religioso en el movimiento y que quizás habría que relacionar, salvando lagunas ideológicas, con el de los *circumcelliores* del norte de África. En todo caso buena parte de los perseguidos por motivo de religión tuvieron que verse abocados a integrar bandas o a unirse a los bárbaros.

La oposición pacífica, que posiblemente fue la más importante, se produjo mediante una ocultación de las manifestaciones religiosas, lo que suele desembocar en una transformación de las mismas, una vez perdido el auténtico contacto con sus raíces, y su confusión con fenómenos de hechicería, artes ocultas y magia por las

fuentes. De esta manera se presenta difícil el estudio de un proceso en el que los protagonistas son la rebeldía interna, el inconsciente colectivo o la psiquis y el corazón de los individuos.

Mucho más detectable es la falta de una estructura eclesiástica y estatal suficiente como para mantener controlados los distintos territorios. La incógnita está en hasta qué punto se podía hacer cumplir las leyes y las disposiciones conciliares. Pero la repetición de las mismas y las amenazas de fuertes castigos para aquellos que no cumplían con su obligación de hacerlas viables (vicarios, gobernadores, curas y sacerdotes) hacen sospechar una lenta puesta en funcionamiento. En esta dialéctica contaban distintos factores como la ideología de los mismos, su liberalidad, la relación con los vecinos o dependientes, sin contar con otra serie de factores socioeconómicos. La queja emitida por los emperadores en las leyes, desde 392, en las que se cita a jueces, obispos y gobernadores que permiten actos prohibidos, se repite en el siglo VII en las leyes visigodas, con una monótona insistencia. De ahí el que se favoreciera la delación en las Leyes (*C. Th.*, IX, 16, 1 y 1, 1-5), sobre todo cuando se trataba de prácticas ocultas.

La Iglesia adolecía de la misma capacidad organizativa, salvo en los principales centros urbanos y en aquellos donde se asentaron los monjes. Además, del análisis de los mapas de obispados, podemos colegir que éstos hasta el siglo V se centraron en los lugares más romanizados y lo mismo sucede con la expansión de los edificios paleocristianos y parroquias rurales (M. Vieillard, P. de Palol, A.H.M. Jones). Las diferencias se acentúan de nuevo entre Oriente y Occidente, donde el fenómeno del monacato fue mucho más tardío, creándose extensas zonas de vacío como la Armórica, el norte de Hispania y Britania. Sin embargo las iglesias y monasterios eran las células básicas de la organización eclesiástica y el punto de partida de su labor proselitista. Las barreras geográficas que le imposibilitaban extenderse hasta los lugares más recónditos, la infraestructura viaria, la cerrazón de ciertos pueblos y el freno que significaba el desconocimiento del lenguaje de los pueblos que se intentaban cristianizar, como señala Agustín para el norte de África (*ep.* 190, 12) o vemos en el caso de Martín Dumiense, un panonio cristianizando Galicia, fueron sustanciales para la pervivencia del paganismo. A ello se pueden sumar los largos periodos en que dejaron de convocarse concilios, las controversias dogmáticas, que envolvían a los cuadros eclesiásticos, y la existencia de una gran cantidad de sacerdotes tibios que llevaban en sí mismos las contradicciones ideológicas de su tiempo. Mientras Eusebio aseguraba que la Iglesia se había hecho la guerra a sí misma (*H. E.*, VII, 1-7), Agustín, en su epístola 22, acusa de falta de rectitud a ciertos clérigos que habían llegado a este estado por huir de una vida miserable, lo que podríamos poner en conexión con las alusiones a sacerdotes obligados a serlo desde la infancia (c. 20 Conc. de Arlés de 314 y c. 1 del II de Toledo). Además, acudimos en ocasiones a la búsqueda de obispados por parte de élites cristianas que buscaban claramente beneficios socioeconómicos, lo que después desembocaba en un conocimiento de los dogmas, el concubinato, la práctica del comercio y la usura, la superstición y la caída en el error (cs. 7-33 Elbira; 5 y 7, I Toledo; 25 de Arlés de 314; 2, 5, 6 del II de Braga; 11 y 12 del III de Cartago; 6, 3, 27, 30 del II de Toledo, entre otros muchos), entre aquellos citados por el c.19 del IV de Toledo del año 633 "..los que buscan el cargo mediante intrigas; los que se esfuerzan en obtener el cargo con regalos; los que han sido nombrados para el episcopado por el antecesor en este cargo".

Las invasiones bárbaras fueron un factor primordial en el freno a la expansión del cristianismo, fundamentalmente en el Occidente, pues para Oriente no fueron más que un hipotético peligro fronterizo. Su asentamiento en los territorios desencadenó posturas antagónicas, desde arrojarse las poblaciones en manos de sus señores cristianos (lo que aceleraría el proceso de cristianización, tal como parece reflejar la obra de Salviano) hasta alejarles de ellos mediante la huida al bárbaro o la independencia religiosa desencadenada por la misma causa. El caos y la desmoralización (E. Demougeot, R. Mac Mullen [1966], S. Dill) facilitaron la desmembración de la organización romana en muchos sentidos y el hecho de que parte de estos pueblos continuasen paganos (francos del Rin, suevos, vándalos y alanos de Hispania y norte de África, ostrogodos de Italia) o hubiesen sido convertidos recientemente (visigodos y burgundios), en cierto modo vinieron a desencadenar posturas claras de apostasía (Sozomeno, IX, 6, 3). A ello se sumó el ataque a iglesias y centros religiosos, como hicieron los visigodos y los vándalos en España y África (Hidacio, *Crónica*, 24, 67 y 25, 71; Victor de Vita, *Pers. Wandal.*, I), que crearon también un claro clima de inestabilidad entre los miembros del clero cristiano. Sabemos que la conversión definitiva de los francos no se dio hasta época tan tardía como el reinado de Clovis, en el siglo VI (según G. Tessier 28) y los suevos del norte de España también en esta época, con la ayuda de Martín Dumiense, mientras vándalos y longobardos fueron también bastante remisos a su conversión (Gregorio, *Diálogos*, III, 28). En este sentido los paganos tendrían un respiro al faltarle a la Iglesia el apoyo oficial necesario y ésta sólo pudo recuperarse como organización cuando los reinos bárbaros adoptaron el modelo romano de estado.

2. Dioses y cultos

Contamos con restos importantes de paganismo a partir del siglo V, pero el problema surge al querer adscribirlos a panteones concretos, ya que las fuentes suelen generalizar y señalar sólo actos de idolatría o de cultos abstractos a piedras, bosques, fuentes, caminos, el sol o la luna (Gregorio, *ep.* 18; Máximo de Turín, sermón 102; Cesareo de Arlés, sermones 66,78; Dumiense, 16 y los cánones 23 del II de Arlés, 2 de Tours de 461, 16 de Cartago de 401 y 11 de XII de Toledo, entre otros muchos). Con esta generalización en realidad se podían estar encubriendo cultos romanos, indígenas, orientales o actos rituales de grupos heréticos sin distinción, que vienen a realizarse en aquellos espacios abiertos que antes les estaban reservados y una vez destruidos sus templos y altares. Las terribles penas que vemos recogidas en el XII Concilio de Toledo para quienes incurran en estos actos son demostrativas del miedo que existía todavía en el siglo VII al paganismo: azotes, esclavitud, prisión y excomunión.

Solamente en raras ocasiones se hace alusión a la pervivencia de cultos más concretos. Salviano de Marsella, a lo largo de su obra, denuncia en repetidas ocasiones lo extendido del paganismo en el Occidente y en este sentido, es muy significativa la justificación de persecuciones en el c. 16 del III Concilio de Toledo "por estar muy arraigado en casi toda España y Galicia el sacrilegio de la idolatría". Sin embargo contamos con datos muy escasos, como la dedicación de un ara al dios indígena hispano Erudino en el año 399 en el Pico de Dobra (Santander) (*CIL*, II, 5809) o la cita de Prudencio de que los Vascones hacían sacrificios a divinidades monstruosas (*Perist.*, I, 94). Una cita recogida en las *Saturnalia*, I, 9 hace alusión a lo arraigado que estaba en Cádiz el culto a Marte y otra del Du-

miense de la adoración en el Norte peninsular a Júpiter, Marte, Juno, Venus, Minerva, Mercurio, Neptuno, Lamias, Ninfas y Diana (6 y 8) en el siglo VI, lo que podría también encerrar otra serie de cultos ancestrales, interpretados de esta manera por el obispo. S. Mackenna y yo misma hemos dedicado sendos trabajos a este tema, pudiendo comprobar que la pervivencia pagana fue muy grande hasta bien entrado el Medievo, lo que parece coincidir con los trabajos de E. Male, G. Tessier y Ch. Donaldson para la Galia. Gregorio de Tours en su Historia de los Francos, VIII, 15 denuncia el culto a Diana, pero la obra comenzada por Martín deja constancia del arraigo de los cultos celtas y de la destrucción de santuarios dedicados a diosas como Bibracta o Sequana. La arqueología constata también una larga pervivencia del culto a los sepulcros megalitos. En Italia el *Carmen contra paganos* y *Las Saturnales*, de Macrobio, nos informan del fuerte arraigo de todo tipo de cultos durante el siglo V, lo que se ve ratificado por la composición más tardía del papa Gelasio sobre la festividad de las Lupercales. Arqueológicamente ejemplos claros son el templo de Hércules en Ostia, el de Saturno en Mesina, el mitreo de Santa Prisca en Roma y las dedicaciones paganas encontradas en distintos lugares (*CIL*, VI, 1526), que vienen a coincidir con la aseveración del papa Gregorio (*ep.*, 8 y 9) acerca del arraigo de todo tipo de creencias a lo largo del siglo V. No obstante muchos templos debieron permanecer cerrados, aunque sus cultos permaneciesen en privado, pues Procopio (*Bell. Goth.*, V, 25, 24) atestigua que en el año 536 se volvió a abrir el templo de Juno en Roma para suplicar la paz. Contamos con muchas inscripciones a dioses paganos en época tardía de templos importantes como el mitreo de *Carnuntum*, en el Danubio, y el de *Sardica* (Sofia). Aquí es mucho más clara la pervivencia de todo tipo de cultos, porque la cristianización de estas zonas había sido bastante lenta y tardía. En Grecia, A. H. M. Jones defiende la pervivencia de culto en santuarios como el de Esculapio en Atenas o el de Epidauro, siendo muy tardías las primitivas iglesias construidas en su territorio. En Inglaterra, R. Mac Mullen (1965) ha defendido un renacimiento celta en esta época y la falta de cristianización hasta bien entrado el siglo VIII. La pervivencia de cultos como el de la diosa Brigantia en Yorkshire, el dios *Anocitius* en Benwell y Mitra en Londres, Caerleon, Rudchester y Carawsburg, se puede poner en conexión con los de los invasores anglosajones en el siglo V, que eran paganos y frenaron el proceso casi inexistente de cristianización (P. H. Blair). El primer intento de ello se dio a finales del siglo IV entre los pictos, sin éxito aparente y sin que tengamos uno nuevo hasta el año 597, en que el papa Gregorio envió a Agustín de Canterbury con el deseo expreso de que destruyera ídolos y edificios. En Irlanda, contamos con la figura de Patrick en el año 432 y como iniciativa de la iglesia gala.

La situación en el norte de África fue más caótica, debido al asentamiento de los vándalos en Mauritania, Numidia y África Proconsular y la persecución abierta que éstos llevaron a cabo contra los cristianos (Ch. Courtois, H. J. Diesner). Aún más, el edicto del rey Hunerico en 484 suprimió las ceremonias religiosas, asociaciones y reuniones de culto, mandó quemar los libros sagrados y prohibió la construcción de iglesias. Sólo la reconquista de estos lugares por Justiniano en el siglo VI consiguió dar un giro a la situación, a favor de la cristianización de la zona. Por otro lado, sabemos que en la mayor parte de los territorios nunca se había llegado a predicar (Agustín, *ep.*, 46 y 48), sobre todo entre las tribus nómadas, al igual que suce-

día con las de Siria, Arabia o Nubia.

Incluso en Oriente, donde el cristianismo estaba más arraigado, contamos con ejemplos contundentes de la pervivencia del paganismo. Sozomeno señala este hecho en Palestina, Fenicia, el Tauro y gran parte de Mesopotamia (III, 14 y V, 3), tanto en las ciudades como en el campo. Los emperadores bizantinos Marciano en 451 y Leo en 472 tuvieron todavía que legislar contra el paganismo (*C.I.*, XI, 7, 9) y Justiniano, en el año 529, inició la conversión forzada de un gran número de paganos (*C. I.*, I, 11, 10). Juan de Éfeso, en el año 542, convirtió de esta forma a muchos habitantes de Caria, Frigia y Lidia, aunque todavía con Zenón se dieron revueltas religiosas en la ciudad de Afrodisias (Caria) y persecuciones de paganos en Heliópolis (Fenicia), Antioquía y Edesa. En general, el panorama arroja un saldo bastante favorable hacia el paganismo en Oriente hasta época muy tardía y a pesar de la postura en contra adoptada por los monarcas bizantinos. En Egipto fue también Justiniano quien destruyó centros de culto, como el templo de Isis en Filao y los de Menfis que seguían en funcionamiento. No obstante aquí el fenómeno del monacato permitió un mayor control de los mismos, lo que se vio también apoyado por su pecularidad geográfica.

No podemos decir apenas nada acerca de las sectas gnósticas y maniqueas, salvo en el caso de la Península Ibérica donde, debido a su conexión con el priscilianismo, fueron siempre objeto de preocupación en concilios como el I y II de Braga, y de los papas. Sobre la existencia de maniqueos en el Norte se pronuncian la Crónica de Hidacio (I, 8; VII, 13), el papa Vigilio en el año 538 (*PL* 84, 829), en una carta al obispo Profuturo de Braga, y el obispo Montano de Mérida en una carta recriminatoria a los sacerdotes palentinos. Próspero de Aquitania (*Crónica*, II, 734) señala su presencia en Galia y el *Código de Justiniano* (I, 5, 12) repite las penas contra todo tipo de herejías. Es indudable que, de una forma u otra, estas comunidades debieron subsistir a pesar de que sean ignoradas. Incluso es posible que muchas de las denuncias analizadas puedan referirse a estos grupos. De acuerdo con esto, pudo producirse un cierto renacimiento de las mismas en el gran número de herejías y movimientos religiosos que marcaron sensiblemente la historia religiosa de la Edad Media.

3. Las festividades paganas

Estas fueron mucho más respetadas por el cristianismo, al menos en la práctica, debido a la fuerte raigambre popular que tuvieron, incluso entre el elemento cristiano. De ahí que la Iglesia intentase paliar el problema mediante su adscripción a cultos concretos, como el de los santos o el nacimiento de Cristo, y el ejemplo fehaciente podría ser el ya citado Calendario de Filocalus, donde aparecen citadas entre otras las de Cibeles en marzo, Ceres en abril, Flora en mayo, Apolo en julio, Júpiter e Isis en Octubre o Saturno en Diciembre y en relación con obispos y mártires cristianos. En ese sentido están también las citas de Salviano (VI, 7, 38), Liciniano de Cartagena (*ep.* III) y Cesáreo de Arlés (sermón 19) acerca de danzas, cánticos, procesiones y obras del diablo llevadas a cabo por los cristianos en las festividades. Las precisiones recogidas en el trabajo de Macrobio sobre las Saturnales, y del papa Gelasio sobre las Lupercales, demuestran hasta qué punto se producía la mezcla de elementos, ritos y creencias en los distintos grupos, fenómeno que no se podía evitar ni con los intentos que el mismo Gelasio dice que llevó a cabo para suplantar la fiesta por la de la purificación de la Virgen el 15 de febrero (*ep.*, 100, 15).

Ritos apotropaicos, mistéricos y actos mágicos se mezclaban con juegos, danzas, procesiones y hasta con sacrificios de todo tipo como eran aquellos que, según el Dumiense (11), se ofrecían a los ratones y las polillas durante las Paganalia, para evitar las plagas.

En este mismo sentido es sumamente representativa la fiesta de Navidad que, en general, vino a tomar el antiguo lugar de las Kalendas de enero, así como las de junio pasaron a adscribirse a figuras como San Juan, respondiendo ambas a etapas de cambio solsticial. Agustín dice que durante estas fiestas se abandonaban las iglesias o se danzaba dentro de ellas (*ep.* 91), siendo además muy propio de las mismas los desfiles carnavalescos, en los que se producían fenómenos de travestismo y cambio (*Hom.*, 197). El peligro que podía entrañar este hecho fue la causa del aborrecimiento por parte de los padres eclesiásticos de estos actos, llegándose a confeccionar auténticos tratados contra los mismos, como el compuesto

El paganismo en la Península Ibérica

«¡He aquí que clase de promesa y de profesión de fe tenéis con Dios! ¿Y cómo vuelven en seguida a los cultos del diablo algunos de entre vosotros que renunciaron al diablo, a sus ángeles, a sus cultos y a sus malas obras? Pues encender velas junto a las piedras, a los árboles, a las fuentes y en las encrucijadas, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Los actos de adivinación y los augurios el celebrar el día de los ídolos, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Festejar las Vulcanales y las Calendas, adornar mesas y poner ramas de laurel, prestar atención al pie que se usa, derramar grano y vino en el fuego sobre un tronco y poner pan en las fuentes, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Que las mujeres invoquen a Minerva mientras tejen, que elijan el día de Venus para sus nupcias y que presten atención a qué día se ponen en camino, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Hechizar hierbas para encantamientos e invocar los nombres de los demonios al hacerlo, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Y otras muchas cosas que son largas de contar. He aquí que después de la renuncia al diablo, los demonios y a las malas obras de los ídolos, vosotros habéis dejado de lado vuestra fe y habéis roto el pacto que hicisteis con Dios. Habéis abandonado el signo de la cruz que recibisteis en el bautismo y atendéis a otros signos del diablo por medio de pájaros, estornudos y otras muchas cosas...«

*(Martín Dumiense, **De correctione rusticorum**, 16)*

«No está permitido a los clérigos ser encantadores y hacer ligaduras, esto es, uniones de almas. Si alguno practicare estas cosas será aroojado de la iglesia.»

«Si alguno, siguiendo las costumbres de los paganos, introdujere en su casa a adivinos y sortílegos, para que hagan salir fuera el espíritu malo, o descubran los maleficios, o realicen las purificaciones de los paganos, hará penitencia durante cinco años.»

«No está permitido a los cristianos el conservar las tradiciones de los gentiles ni festejarlas, ni tampoco tomar en cuenta los elementos, o el curso de la luna, o de las estrellas, o la vana falacia de los astros, para la construcción de su casa, o para la siembra o plantas de árboles o para la celebración del matrimonio...»

(71 y 72 del II Concilio de Braga de 572)

«Si se descubriere que algún obispo, presbítero o diácono, o cualquier otro del orden clerical consultaba magos, hechiceros, adivinos, goreros, sortílegos o a los que profesan artes ocultas o a algunos otros que ejercen cosas parecidas, depuestos del honor de su dignidad sean encerrados en un monasterio, consagrados allí a una penitencia perpetua lloren el crimen cometido de sacrilegio.»

(c. 29 del IV Concilio de Toledo de 633)

por el obispo paciano de Barcelona, titulado *Cervus* (por utilizarse principalmente el disfraz de este animal) y también motivaría cierto temor en las autoridades civiles. Por lo que se refiere a las de enero, además de una serie de rituales de carácter expiatorio, tendentes a buscar la prosperidad en la etapa que comenzaba, se adornaban las mesas y casas con ramos, luces y manjares de todo tipo, se ofrecían sacrificios a los lares, se arrojaba comida al fuego en signo de conciliación con los dioses protectores y se utilizaban plantas propiciatorias como el olivo, acebo, laurel y pino, todo dentro de una auténtica raigambre pagana, como vemos en el trabajo de M. Meslim. Además, continuaba la práctica de las *strenae* o entrega de regalos y de los sacrificios con un carácter adivinatorio que motivaban las denuncias de los sacerdotes cristianos (Dumiense, 16; Máximo de Turín, *Hom.*, 16). Por todas estas razones, el canon 17 del Concilio de Zaragoza, del año 380, obligaba a los cristianos a acudir a las iglesias desde el día 17 de diciembre al 6 de enero, con el fin de que no se ocultasen en las casas durante una época anteriormente dedicada a Saturno, al Sol Invicto, a Mitra y finalmente al dios cristiano.

Las festividades paganas se enriquecían con gran cantidad de espectáculos teatrales, musicales y deportivos, que aparecen considerados por los cristianos como obscenos, crueles e impíos y que les recordaban con bastante regularidad su adscripción a antiguos dioses y el fuerte arraigo dentro de los mismos de sacrificios y artes mágicas (Agustín, *De* civ., II, 5; Prudencio, *Contr. Symm.*, II, 113). Salviano de Marsella es un claro exponente de cómo los habitantes de Galia e Hispania acudían a estos espectáculos, descuidando la defensa de sus ciudades frente a los bárbaros y dejando vacías las iglesias donde tenían que acudir a orar por la paz (VI, 7, 18). Sin embargo, ni los propios emperadores tuvieron la suficiente fuerza como para luchar abiertamente contra ello ya que, según se afirma en sus leyes, eran de un gran valor para el entretenimiento de los pueblos y por lo tanto sólo tenían que evitarse en ellos los sacrificios y evitar que se llevasen a cabo en fechas tan señaladas como la Navidad, Epifanía y Pentecostés (*C. Th.*, XVI, 10, 3-17; XV, 5, 5), festividades, por otro lado, claramente paganas en su principio. Los trabajos de A.Cameron y G. Ville son demostrativos de los problemas que podían derivarse de los intentos de erradicación de estos juegos y de lo que supusieron de peligro político para el Imperio Bizantino, cuando las facciones surgidas de ellos se convertían en grupos de presión. En Occidente, y tras la llegada de los bárbaros, fueron puestos de nuevo en funcionamiento en ciertos lugares donde la acción de la Iglesia había conseguido expulsarlos de circos o teatros, aunque sabemos que se seguían produciendo en las casas privadas y plazas públicas (c. 62 Conc. de Elbira, c. 5 de Arlés de 314, c. 15 de Cartago de 419).

4. Ocultismo, adivinación y magia

Es manifiesta la facilidad con que se pueden convertir actos puramente religiosos, como la adivinación en fenómenos de brujería y magia, con sólo acudir a la manipulación de objetos y seres de una forma oculta. De esta manera y debido sobre todo a una propaganda negativa por parte de las fuentes, podía ser tachado de mago cualquier personaje en que en etapas anteriores ejercería un cargo sacerdotal, y ser confundido con quienes pertenecieron siempre al mundo más individulizado del ocultismo. Esta confusión es algo intrínseco al enfrentamiento entre paganismo y cristianismo (H. Lewy, A. D. Barb, D. E. Aune, P. Brown) y se perfila perfecta-

mente en los cánones y leyes imperiales cuando denuncian como tales a arúspices, astrólogos, intérpretes de sueños, matemáticas y curanderos y los colocan junto a trabajadores de maleficios, magos y consultantes de los muertos. El intento hecho por Agustín (*De civ.*, X, 10, 1) de sistematizar estas prácticas perduró en su concepción teórica hasta el siglo VII, donde fue recogido en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla (VIII, IX, 1-30) y se basa en la clara división entre las prácticas que forman parte de la *goetia* o magia antisocial, causante de múltiples desgracias, y la *teurgia* o magia blanca.

En la primera se vienen a incluir prácticas como la necromancia, por la que se consulta a los muertos mediante la manipulación de sus cuerpos y la inyección en ocasiones de sangre en sus venas; la hidromancia, geomancia y aeromancia, según sea agua, sustancias minerales o el aire los elementos utilizados en las prácticas adivinatorias y mágicas; la piromancia, en la que juega un papel fundamental el fuego; la astrología, como deformación supersticiosa de la astronomía –auténtica ciencia– y fundamentada en el determinismo astral (a sus seguidores se les suele llamar en ocasiones matemáticos); la aruspicina y los augurios, que suelen basar sus conocimientos en los vuelos, voces y demás signos enviados por las aves; la oniromancia, en la que los hombres son los transmisores del destino, y junto a todas ellas denuncias de una serie de actos denominados encantaciones y sortilegios y que suelen incluir las invocaciones de los espíritus mediante cánticos, fórmulas, libros sagrados y de mágia o complicados juegos de suerte. En la *goetia* podemos rastrear muchas prácticas pertenecientes al aparato religioso de los más variados sistemas, perseguidores todavía en el siglo VII por "pensar ilícitamente de las cosas futuras, y conjeturar los infortunios de los reyes, y proveer para sí en lo futuro" (c. 4 del V Concilio de Toledo). De ahí que múltiples concilios repitan los anatemas contra quienes llevaban a cabo estas prácticas en la clandestinidad de las casas (c. 71, 74 II de Braga; 14 de Narbona; 23 de Tours, de 597; 89 del IV de Cartago) y los corpus jurídicos como las *Leyes Visigodas* (V, 2, 1-3; VI, 2, 4-5) castiguen con el exilio, la confiscación y la caída en esclavitud a quienes elaboren pócimas para maleficios o practiquen encantamientos sobre los campos, viñas, animales o mentes de los hombres. La obra de Gregorio de Tours es también un claro ejemplo de las persecuciones llevadas a cabo por los reyes francos contra estos actos (*Hist.* Franc.,V, 14-39), mientras en Oriente, Justiniano tuvo que desencadenar una purga entre los personajes de la corte para erradicar las prácticas de adivinación y magia (A. H. M.Jones). Evidentemente, la neurosis desatada terminaba por afectar a otros actos mucho más inocentes como eran el observar los astros a la hora de casarse, plantar árboles o construir una vivienda, el invocar las mujeres en sus tejidos a Minerva o a Venus en sus nupcias, el hacer caso de los días fastos y nefastos, el recoger hierbas curativas con un cierto ritual (Dumiense, 1-16), hechos todos que terminaron por integran el complicado mundo de la superstición.

Muchas otras prácticas se toleraron fácilmente, principalmente las de carácter expiatorio y purificatorio. Las rogativas tendentes a buscar la fertilidad de los campos y animales, mediante ritos procesionales, quema de los campos, bendiciones, actos expulsivos y expurgatorios habían ya escapado de los anatemas de concilios (c. 49 de Elbira) y leyes (*C. Th.*, IX, 16, 3) y formaban una parte importante del patrimonio religioso de las sociedades. Las distintas religiones hacían uso de las mismas y también los grupos gnóstico-maniqueos



La iglesia de Santa Sofia (años 532-537)
en Constantinopla,
capital del imperio bizantino

consagraban con encantaciones los frutos para emular la obra del diablo y contaban con libros donde se encerraban misterios teosóficos para atraer la lluvia (Orosio, *Comm.*, 2; c. 8 I Conc. de Braga; Prisciliano, c.28). Algunas consideradas mágicas se efectuaban durante las festividades más importantes, fundamentalmente aquellas que tenían una raigambre agrícola y pastoril, como las Lupercales, o en las que venían a significar el paso de un tiempo a otro, el cambio en el ciclo vegetativo, como en las Kalendas. La búsqueda de la prosperidad y la salud eran la tónica general en las mismas y se solían llevar sortílegos y adivinos a las casas para expulsar el mal. En relación con los complicados ritos de expulsión del demonio de haciendas y cuerpos por parte de los cristianos dedicaré un espacio en el próximo apartado.

Como instrumentos en las prácticas adivinatorias y mágicas podían utilizarse gran variedad de objetos y materias. Sabemos por Basilio (*ep.* 93) y Jerónimo (*ep.* 48) que la oblación consagrada desempeñaba un papel especial en las misas negras y ritos necrománticos, de ahí que los concilios excomulgasen a quienes no la ingiriesen durante el sacrificio de la misa (c. 14 de I Toledo; 11 del XI de Toledo). A veces era el mismo rito en sí el que podía ser dedicado expresamente para buscar la muerte de las personas tal como vemos recogido en el c. 5 del XVII Concilio de Toledo. Ungüentos, pócimas, drogas y venenos de todo tipo podían ser elaborados con diversas sustancias, resinas, hierbas o sales, poniéndose así en evidencia el doble papel de estos productos como curativos e instrumentos mágicos (N. Fernández Marcos); de ahí que se observasen complicadas prescripciones a la hora de recogerlos como el efectuarlo por la noche, con luna llena y recitando ciertos encantamientos (c. 74 II Conc. de Braga). Tendremos también que recalcar la importancia de materias animales como los testículos de toro, la hiel de cabrito, las vísceras y la sangre para la preparación de pócimas y los rituales necrománticos. En estos últimos los cirios componían también una parte importante del acto (cs. 34-35 de Conc. de Elbira). Agustín (*De civ.*, 22, 8) y Amiano en sus denuncias demuestran la variedad de los instru-

mentos: gorros, anillos, calderos, huesos, escrituras cifradas, piedras arrancadas de los monumentos, amuletos que podían componer distintos diagramas, lúnulas, falos, abraxas (amuletos gnósticos con cierta simbología) o reliquias. Las fórmulas, palabras mágicas, maldiciones y juramentos conformaban la serie de invocaciones a los espíritus (Cesáreo, *Sermón* 66; El Dumiense, 16; c. 14 Conc. de Narbona) y se recogían en aquellos libros que en múltiples ocasiones fueron objeto de persecución y entre los que destacan también los de cabalística maniquea. En definitiva, toda una variedad de utensilios podían ayudar y acompañar al mago en sus prácticas, tal como ejemplifica el pasaje XXIX, 1, 29 de Amiano, en el que aparecen un trípode de metal consagrado con cánticos y conteniendo perfumes, un plato con sustancias metálicas, las 24 letras del alfabeto, prendas de lino, actos miméticos, conjuros, una vara mágica y un anillo con inscripciones simbólicas. La parafernalia que con ello se desarrollaba era sin duda la que confería un auténtico poder al mago y le ponía en comunicación con los espíritus o la divinidad.

5. El sincretismo cristiano

El pasaje con el que he inciado el presente estudio nos refleja el intercambio de ideas y costumbres entre los paganos y los critianos desde época muy temprana y cómo ello fue impregnando a una religión monoteísta, en principio, de un marcado carácter politeísta y haciendo que adquiera también ritos, mitos y supersticiones que, una vez transformados, se asumieron como propios del cristianismo.

Santos y mártires fueron el ejemplo a imitar y a la vez un elemento importante en la lucha contra el paganismo, precisamente por lo que tal encerraban. El monoteísmo abstracto requería una serie de personajes más concretos, a manera de los héroes y semidioses, mucho más accesibles; si bien este fenómeno se mantuvo primero gracias al populacho (P. Brown, 1981), pronto fue canalizado por la Iglesia como fácil vehículo de conversiones. Lo que H. Delehaye llama con razón la cristianización del Olimpo y P. Brown la lucha entre el teísmo y el politeísmo, se centró en una serie de personajes que encerraban los ideales y valores que en épocas anteriores habían configurado los mitos paganos. (Para ello se confeccionó toda una literatura de carácter panegírico cuyas figuras más importantes son Eusebio, Prudencio, Agustín y Sulpicio Severo, a la que se sumaron las Pasiones y Actas de los mártires, bien estudiadas por G. Lanata, de difícil credibilidad en su totalidad y que convirtieron en leyenda incluso a personajes que nunca habían existido, sospechosos de un sincretismo con los antiguos dioses paganos, (como S. Dionisio, S. Mercurio, Sta. Marciana, S. Silvano, Sta. Marina). Ello se complicó aún más con el culto a los ángeles, la creación de toda una teoría demonológica y el tardío culto a María (ya que en principio diversas sectas rechazaban su divinidad). Existieron desde su génesis serios temores acerca de dónde podía desembocar este fenómeno y del peligro de paganización que entrañaban (Jerónimo, *Adv. Vig.*, I, 8; Eusebio, V, 6), hasta el punto de que Agustín (*ep.* 29) evidenciaba el hecho de que algunos gentiles se veían frenados a pasarse al cristianismo por la costumbre que tenían de adorar a diversos ídolos, razón por la cual los cristianos habían transgredido con estos actos, al igual que con las festividades paganas, terminando por producirse así sacrilegios y excesos de todo tipo.

La confusión dentro de los dogmas cristianos y la adquisición de atributos paganos por los santos (S.

Miguel los de Esculapio, Cosme y Damián los de los Dioscuros) se acompañó también de la adquisición de ciertos mitos como el de la ascensión de Elías en un carro de fuego a la manera de Helios. Paralelamente su natalicio o martirio vino a hacerse coincidir en muchos casos con las antiguas festividades paganas: S.Juan en las kalendas de junio, el nacimiento de Cristo en las de enero, las distintas advocaciones de la Virgen en las fiestas a Ceres o Demeter, la Pascua cristiana suplantando antiguos carnavales y fiestas pastorales de todo tipo, etc. Con ello se mezclaban también sus ritos, motivo de las quejas ya analizadas de los padres eclesiásticos acerca de excesos en las iglesias, cánticos obscenos, asistencias a espectáculos y prácticas mágicas. Sabemos que incluso se podían dar casos como el constatado por el c. 5 de III Concilio de Braga, según el cual los obispos se hacían llevar a manera de dioses en las procesiones sobre sillas y portando las reliquias de los santos en el cuello.

A los santos se les adoraba a través de sus reliquias y en los lugares donde se despositaron sus cuerpos, así como en sus imágenes que venían a representar su supervivencia después de la muerte. Las primeras manifestaciones de ello se dieron en las catacumbas y pasaron después a lugares donde se narraban escenas de su vida como ocurrió con la de Santa Tecla, en la capilla egipcia de Bagawat, la de Santa Eufemia, en Apamea, o San Demetrio, en Salónica, así como en mosaicos como el de Gala Placidia, en el que se narra el martirio de San Lorenzo. Sin embargo, este fenómeno está menos constatado en Occidente, derivándose este hecho de la prohibición temprana en sus concilios, tal como vemos en el canon 36 del de Elbira en fecha muy temprana, aunque podrían también haberse perdido o destruido intencionadamente los restos de pintura en las iglesias.

Ritual mágico y la persecución de Valente

«¡Oh los más honrados jueces! nosotros construimos de ramitas de laurel bajo horribles auspicios esta mesita que veis, a semejanza de un trípode délfico, y habiéndolo consagrado debidamente con encantaciones secretas, después de largos ensayos, hicimos el trabajo. El carácter del mismo fue el consultar sobre materias secretas tal como sigue. Se colocó éste en medio de la habitación que había sido purificada con perfumes de Arabia; encima de él se colocó una bandeja perfectamente redondeada y hecha de diferentes sustancias metálica. Alrededor de su anillo externo, las formas escritas de las veinticuatro letras del alfabeto diestramente grabadas y separadas la una de la otra por espacios bien medidos. Entonces, un hombre con ropajes de lino, calzado con sandalias del mismo material y llevando un vendaje enrollado en la cabeza, llevando ramitas de un árbol de buenos augurios y después de propiciarse a los divinos poderes mediante una fórmula, gracias a lo cual tuvo buen conocimiento del ceremonial, se colocó al lado del trípode como un sacerdote y arrojó un anillo ensartado en un hilo de lino y consagrado con místicas artes. Este anillo, debidamente pasado sobre los intervalos mediante una serie de saltos, descendiendo sobre ellos y deteniéndose en las letras, compuso hexámetros que se correspondían con las preguntas, bien acabados y con ritmo como los versos de la Pytia que leemos a los que dan oráculos de Dídima. Cuando preguntamos qué hombre habría de suceder al presente emperador, ya que se decía que podría ser perfectamente un particular, el anillo tocó suavemente las dos sílabas TEO, sumando la letra siguiente; entonces uno de los presentes gritó que había sido nombrado Teodoro por decisión inevitable. Entonces no se fue más allá de las investigaciones, pues nosotros estuvimos conformes en que era el hombre buscado.»

(Amiano, XXIX, 1, 29-32)

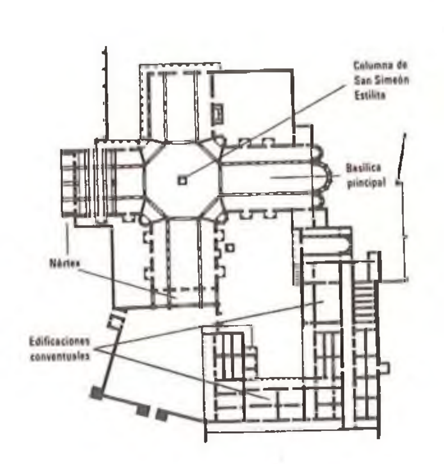
El culto a las reliquias no se pudo frenar ni tampoco interesó hacerlo porque fue un arma importante de conversión. Se partía de la creencia de que aquello que había mantenido contacto con lo divino participaba a su vez de la divinidad, produciéndo con ello milagros de todo tipo y convirtiéndose en objetos de culto. Restos humanos, perfumes, vestidos, cirios, flores, piedras de las tumbas y toda serie de objetos personales fueron recogidos desde el principio por las cristianos y estaba tan extendida esta creencia que los mismos paganos arrojaron en Lyon las cenizas de sus mártires al río por temor a su manipulación (Eusebio, VI, 1). Los restos podían llevarse a las casas privadas, incluso enterrarse en los jardines con lo que éstos se convertían en lugares sagrados (Jerónimo, *ep.* 109; Soz., IX, 2) y ya desde el siglo IV se hizo condición casi indispensable para la construcción de una iglesia el que en ella se hubiesen depositado reliquias, tal como vemos en las inscripciones estudiadas por Hübner.

Su posesión produjo la afluencia de peregrinos hacia los centros y su consiguiente enriquecimiento (F. Pfister), hecho que había ocurrido también con templos como el de Asclepio en Alejandría o el de Jerusalén, por poner dos ejemplos. Allí se producían intercambios de todo tipo, culturales, científicos, de ideas, artísticos y comerciales, llegándose en ocasiones a desplazamientos geográficos muy grandes en búsqueda de santuarios carismásticos como el de Martín en Tours, Babilas en Antioquía, San Juan en Éfeso o a los centros urbanos de Roma, Constantinopla, Jerusalén o Alejandría. Pero, además, desencadenó la fiebre constructiva de iglesias, incluso por particulares en sus fincas, que buscaban sin duda cierto provecho económico con ello (c. 33 del IV Conc. de Toledo; c. 25 de Hipona en 517) y la aparición de falsas reliquias (c. 83 Conc. de Cartago de 401; c. 2 Zaragoza de 592). Paralelamente los cuerpos se dividieron y Prudencio atestigua este temor entre los propios mártires (*Perist.*, VI, 130), quienes pedían antes de morir se les dejase intactos. Además se desencadenó un auténtico comercio de compra-venta de reliquias y la búsqueda de cuerpos de santos como la que llevó a Ambrosio a encontrar los de Gervasio y Protasio, gracias a la ayuda deparada por los mismos. La venta a veces estaba en manos de desaprensivos que las dividían e incluso de soldados, pero otras veces sabemos que se organizaron auténticas expediciones en su busca, como la que llevaron los monjes de Tours al monasterio de Poitiers para robar el cuerpo de Martín en el amparo de la noche y su posterior traslado en barco (Greg. Tours., *Hist. Franc.*, I, 48 y VI, 10). Además las reliquias se utilizaron para juramentos y pactos políticos, o para crear auténticas alianzas entre los pueblos, por medio de donativos, como el que hizo el papa Gregorio de restos de S. Juan al visigodo Recaredo (Gregorio, *ep.* 122) o el envío de reliquias de Martín para curar al hijo de un rey suevo (Greg. Tours, *De mirac.*, XI, 1). Esta práctica terminó por dejar vacías muchas tumbas de santos y mártires, especialmente en Roma.

La causa principal fue el que a través de ellas los santos efectuaban sus milagros. Se esperaba que fructificasen los campos, sanasen animales y hombres, protegiesen las ciudades y expulsasen al demonio. Si Vicente de Zaragoza conseguía –a través de su túnica llevada en procesión alrededor de la muralla– hacer huir al ejército franco, que la asediaba en el año 451, Félix había ayudado en ocasiones a los galo-romanos en sus acciones contra los godos (Greg. Tours. *Hist. Franc.*, III,29 y Paulino, *Carm.*, 26), Martir de Tours (Libr. Mirac, 36) transformaba los alimentos, Fructuoso se liberaba a sí mismo y a sus compañeros de las cadenas que les

mantenían presos (Valerio, *Vita,* 17) y Acisclo de Córdoba castigaba con la muerte al rey godo que profanó su tumba (Isidoro, *Hist. Goth.*, 45).

Pero, donde sin duda estuvo el mayor éxito fue en el terreno de la medicina con sus prodigiosas curaciones. Famosos en este sentido fueron Martín, Epifanio de Chipre, Eulalia en Mérida y Miguel en Constantinopla, sin que ello restase importancia a otra serie de cultos locales. Las curaciones se producían fundamentalmente alrededor de sus tumbas, bien mediante la aparición del Dios durante la noche (Soz., II, 2 y VII, 26) bien por medio de trances que terminaban en una serie de vómitos gracias a los cuales se terminaba expulsando el mal, tal como ocurría en el santuario de Martín (Ch. Donaldson). Pero también en este los santos tomaron los antiguos ritos y prácticas paganas a través del fenómeno de la *incubatio* cristiana, que venía a hacerse heredero de la practicada en santuarios dedicados a Esculapio y otros dioses de la medicina. Ésta se basaba en una serie de prácticas para conseguir la eliminación del mal, tanto del cuerpo como de la mente y en las que tenían un papel fundamental los sueños, a través de los cuales el dios se aparecía y transmitía –mediante consejos o directamente– la curación (si la enfermedad era un castigo divino sólo podía ser eliminada por la Divinidad). Las oraciones, sacrificios, expiaciones, ingestión de brebajes, dietas especiales, ungüentos, prácticas catárticas, inmersión en aguas medicinales y ejercicios físicos de todo tipo ayudaban en su obra a los santos, sin contar todos aquellos casos en que la curación formaba parte de una serie de terapias psicológicas individuales y colectivas en seres de carácter nervioso, con esquizofrenias o paranoias que podían tener un cierto alivio momentáneo (J. Gessler, N. Fernández Marcos). Un buen trabajo sobre la asimilación de los rituales en torno el



Planta de Qal'at Sim'an
(San Simeón el Estilita),
Siria, (finales del siglo V)

culto a Isis en el santuario de Menunte por los santos Cosme y Damián, a través de la obra de Sofronio, ha llevado a Fernández Marcos a señalar las enfermedades más corrientes: fracturas de huesos, enfermedades de los ojos, intestinales, lepra, tumores, nerviosas, epilepsias y posesión demoníaca, y a mantener que sólo tenían eco popular las Curaciones, mientras que en la mayor parte de los casos las personas se volvían a sus casas sin sanar, a pesar de la aplicación conjunta de medicina, religión y magia que se había ejercido sobre ellas (los santuarios contaban con un personal especializado, sacerdotes o monjes). Con todo, el clímax sólo se producía tras la visita nocturna de los santos y la curación mediante un acto simbólico que podía ir desde un beso hasta una bofetada. Hay una forma de detectar el sincretismo en torno a este ritual, pues en época romana los agradecimientos solían precisarse en una serie epígrafes con las fórmulas *"ex visu"* o *"pro salute"*, tal como se encuentra en el antiguo santuario de Endovelico en la Península Ibérica que después fue dedicado a S. Miguel, fe-

nómeno similar al del templo de Serapis en Constantinopla. También ciertos santuarios cristianos con estas características contaban con árboles de propiedades curativas como el de Eulalia en Mérida (Greg. Tours., *Libr. Mirac.*, I, 78) o se construyeron donde había aguas termales, fenómeno muy común en los distintos territorios del Imperio.

Los santones tenían un poder especial para vaticinar acerca de acontecimientos extraordinarios, tal como se ve sobre todo en la obra de Eusebio y en las crónicas de Orosio Hidacio, Gregorio de Tours y Fredegario. Esta idea impregnaba desde los grupos populares hasta las élites intelectuales, desde el momento en que se consideraba que ciertos acontecimientos sólo podían enterderse estando presente la mano de Dios. Así cobran especial atención eclipses, terremotos, cometas, plagas y pestes, que pueden señalar la llegada de los bárbaros, la caída de un usurpador o el castigo por el pecado de los pueblos. La gama se amplía con maravillosa imaginación a lluvias de sangre, nacimiento de animales y hombres deformes, carros en el aire, cruces en el cielo, fantasmas sueltos por las ciudades o lluvias de serpientes. Si unas veces se transmitían de una manera literaria, sin lugar a dudas la labor más importante a nivel popular quedó en manos de profetas como los que Agustín critica duramente (*ep.* 119 y *Trat.*, III) por abusar de la religión y de la credulidad de las gentes, que incluso para vaticinar tomaban pócimas que les hacían caer en coma. En cualquier caso se podían conseguir gran número de conversiones como la que se dio con la llegada de las reliquias de Esteban a Menorca y la aparición simultánea de globos brillantes en el cielo, tal como relata su obispo Severo, hechos bastante comunes también ante la columna de Simeón el Estilita en Oriente.

Por último quiero referirme a la unión con el mundo de la magia las ceremonias de carácter purificatorio del ritual del exorcismo. P. Brown y R. Mac Mullen (1984) han insistido en el papel que éste desempeñó para la atracción de fieles a través de la lucha contra el Mal y del efectismo de sus ceremonias. En ellas se produce un auténtico despliegue de conjuros, actos miméticos, oraciones, flagelaciones, insuflaciones de aire dentro del poseso, invitaciones a la huida, ayunos, aspersiones purificatorias, incineración de hierbas que, junto con la imposición de manos, a través de la cual el exorcista trasmite su fuerza al poseso, y los cánticos, plegarias y llantos de las turbas que lo presenciaban, terminaban por producir una crisis en el poseso. Estas prácticas se llevaban a cabo muchas veces dentro de la *incubatio* antes analizada, pero la obra de Valerio de Bierzo acerca de la obra al respecto de San Emiliano es bastante demostrativa de que los hechos podían centrarse en las casas o en las plazas públicas. Gregorio Magno (*Dialogos*, III, 21) y Eusebio a lo largo de su Historia Eclesiástica demuestran que los santuarios de los santos y aquellos lugares donde se encontraban depositadas sus reliquias fueron, sin lugar a dudas, los preferidos por las multitudes, llegando esta práctica hasta la actualidad.

Para sintetizar, el culto a los santos en sus distintos campos vino a representar una forma de dar cohesión a ciertos componentes del mundo cristiano que guardaban una fuerte dosis de paganismo. El cristianismo no fue en absoluto en sus comienzos un sistema unitario y cerrado y todavía menos a aquellos aspectos que podían ser un importante instrumento para la conversión de los paganos y para evitar la huida y la apostasía. De ahí que el culto a los santos adquiriera al final de la Antigüedad y a lo largo del Medievo tan gran importancia, y marcase sensiblemente la trayectoria teológica y política de la Iglesia.

Bibliografía

I. Obras de síntesis

Alföldi, A.: *A Conflict of Ideas in The Later Roman Empire,* Oxford, 1952. – *The conversion of Constantine and pagan Rome,* Oxford, 1948.

Altaner, B.: *Patrología,* Madrid, 1945.

Bachrach, B. S.: *A History of the Alans in the West,* Minneapolis, 1973.

Barral, X.: Transformacions de la topografia urbana a la Hispani cristiana durant l'Antiquitat Tardana, *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana hispánica,* Barcelona, 1982.

Blair, P. H.: *Roman Britain and Early England,* Londres, 1963.

Bowder, D.: *The Age of Constantine and Julian,* Londres, 1978.

Bovini, G.: *Sarcofagi paleocristiani della Spagna,* Roma, 1954. *–I sarcofagi paleocristiani,* Roma, 1949.

Brezzi, P.: *La politica religiosa di Constantino,* Nápoles, 1965.

Brown, P.: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,* Londres, 1972 *–Society and the Holy in the Late Antiquity,* Londres, 1982.

Courtois, Ch.: *Les vandales et l'Afrique,* París, 1955.

Déléage, A.: *La capitation du Bas-Empire,* Mâcon, 1945.

Demougeot, E.: *La formation de l'Europe et les invasions barbares,* París, 1979.

Dill, S.: *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age,* Londres, 1966.

Diesner, H. J.: *Kirche und Staat im Spätrömischen Reich,* Berlín, 1963.

Dorigo, W.: *Pittura tardoromana,* Milán, 1966.

Duval, P. M.: *La Gaule jusqu'au milieu du V.ème siècle,* París, 1971. *–La mosaïque funéraire dans l'art paléochrétien,* 1976.

Fortina, M.: *L'imperatore Graziano,* Turín, 1952.

Grabar, A.: *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age-* París, 1968.

Hefele, C. J.: *Conciliengeschichte,* Friburgo, 1873.

Harmand, L.: *Un aspect social et politique du monde romain. Le patronat sur les collectivités publiques,* París, 1957.

Jones, A. H. M.: *The later Roman Empire, 284-692,* Oxford, 1964. *–The Prosopography of the Later Roman Empire, 260-395,* Cambridge, 1971.

Kent, J. P. C., Mattingly H., Sutherland C.H.V.: *The Roman Imperial Coinage (RIC),* Londres, 1951 ss.

Julien, A.: *Histoire de l'Afrique du Nord,* París, 1956.

King, N. Q.: *The Emperor Theodosius and the establishment of Christianity,* Londres, 1961.

Lippoid, A.: *Theodosius der Grosse und seine Zeit,* Munich, 1980.

Male, E.: *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes,* París, 1950.

Mac Mullen, R.: *Christianizing the Roman Empire (AD 100-400),* Yale, 1984. – *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire,* Cambridge, 1966. *–Constantine,* Londres, 1970.

Matthews, J.: *Western Aristocracies and Imperial Court,* Oxford, 1975. *–Politicial Life and Culture in Later Roman Society,* Londres, 1985.

Marrou, H. I.: *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* 6ª ed, París, 1965.

Momigliano, A.: «Christianity and the Decline of the Roman Empire» en *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century,* Oxford, 1963.

Munier, C.: ed., «Concilia Galliae y Concilia Africae», *Corp. Christ.ser.lat.* CXLVIII y CLX, 1963 y 1974.

Palanque, J. R.: *Saint Ambroise et l'Empire romain,* París, 1933.

de Palol, P.: *Arqueología paleocristiana y visigoda,* Madrid, 1954. *–Arte hispánico de la época visigoda,* Barcelona, 1968.

Pallase, M.: *Orient et Occident. A propos du colonat romain, au Bas-Empire,* Lyon, 1950.

Paschoud, F.: *Roma Aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions,* Roma, 1967.

Petit, P.: *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVème. siècle d.J.,* París, 1955.

Riche, P.: *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du V.ème siècle au milieu du XI.ème. siècle,* París, 1979.

Vieillard, M.: *Les monuments religieux de la Gaule d'après les oeuvres de Grégoire de Tours,* París, 1976.

Vogler, Ch.: *Constance II et l' administration impériale,* Estrasburgo, 1979.

Vives, J.: *Concilios visigóticos e hispanorromanos,* Barcelona, 1963.

II. Obras específicas

Allard, P.: *Julien l'Apostat,* París, 1906.

Andreotti, R.: *Il regno dell'imperatore Iuliano,* Roma, 1936.

Arce, J.: *Estudios sobre las fuentes literarias, epigráficas y numismáticas para la historia del emperador Fl. Cl. Juliano,* Granada, 1975. –«Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Juliano, *Rivista storica dell'antichità,* 5, 1975. –Los cambios en la administración imperial y provincial con el emperador Fl. Cl. Juliano», *MHA,* 6,1976.

Arina, P.: «La legislazione di Giuliano», *AAN, XCVI,* 1985.

Aune, E. E.: «Magic in Early Christianity», *ANRW, 23, 2,* 1980.

Autin, S.: *Les gnostiques,* París, 1959.

Babut, E. Ch.: *Priscillien et le priscilliénisme,* París, 1909.

Barb, A.: «The Survival of Magic Arts» en *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Cent.,* Oxford, 1963.

Bidez, J.: *La vie de l'Empereur Julien,* París, 1930.

Blázquez, J. M.: «La crisis del Bajo Imperio en el Occidente en la obra de Salviano de Marsella», *Gerión,* 3, 1985.

González Navarrete, J.: «Mosaicos hispánicos del Bajo Imperio», *Arq.,* 45-47, 1972-74.

Bloch, H.: «The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century», en *The Conflict between ...* 1963.

Bowersock, G. W.: *Julian the Apostate,* Londres, 1978.

Bravo, G.: «Las revueltas campesinas armadas del Alto Valle del Ebro a mediados del s. V», *I Cong. de Hist. de la Rioja,* Logroño 1983.

Braun, R.: *L'Empereur Julien, de l'histoire à la légende,* París, 1978.

Brown, P.: *The cult of the Saints,* Chicago, 1981.

Browning, R.: *The Emperor Julian,* Londres, 1975.

Cabrera, J.: *Estudios sobre el priscilianismo,* Oviedo, 1981.

Cameron, A.: *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium,* Oxford, 1976.

Cohen, L.: «Sur l'iconographie de Julien» en *R. Braun, L'empereur Julien.*

Chadwick, H.: *Prisciliano de Ávila,* Madrid, 1978.

Delehaye, H.: *Sanctus. Essai sur le culte, des saints dans l'Antiquité,* Bruselas, 1927. *Les origines du culte des Martyrs,* 2ªed Bruselas, 1933.

Dockes, P.: *Revéltes bagaudes et Ensauvagement,* Lyon, 1980.

Dodds, E. R.: *Paganos y cristianos en una época de angustia,* Madrid, 1975.

Donaldson, Ch.: *Martin of Tours, Parish Priest, Mystic and Exorcist,* Londres, 1980.

Duval, I.: *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique,* Roma, 1982.

Fernández Hernández, G.: «Destrucciones de templos en la Antigüedad Tardía», *AEArq.,* 59, 1981.

Fernández Castro, C.: «Villa romana y basílica cristiana en Hispania», *Symp. religión romana en Hispania,* Madrid, 1981.

Fernández Marcos, N.: *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana,* Madrid, 1978.

Fontaine, J.: «Démons et sibylles: la peinture des possédés dans la poésie de Prudence», *Mélanges Jean Bayet,* 1964.

Fouquet, C.: *Julien, la mort du monde antique,* París, 1985.

Fowden, P. A.: *Julian and the Hellenism,* Oxford, 1981.

García Rodríguez, C.: *El culto de los santos en la España romana y visigoda,* Madrid, 1960.

Geffcken, J.: *The Last Days of Greco- Roman Paganism,* N. York, 1978.

Gessler, J.: «Notes sur l'incubation et ses survivances». *Mélanges Th. Lafort le Museon,* LIX, 1946.

Hanson, R. P. C.: «The Christian Attitude

to Pagan Religions up to the time of Constantine the Great», *ANRW*, 23,2,1980.

Herrmann, N.: *Les reliques des saints. Formation coutumiére d'un droit,* París, 1975.

Jones, A. H. M.: «The Social Background of the Struggle between paganism and christianity» en *The Conflict Between...*1963.

Klein, R.: *Symmachus,* Darmstad, 1971.

Koch, W.: «Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église paienne», *Revue Belge de Philologie et d'histoire,* 6-7, 1927-28.

Labriola, I.: *Giuliano l'Apostata,* 1975.

Lanata, G.: *Gli atti dei martiri como documenti processuali,* Milán, 1973.

Leisegang, H.: *La Gnose,* París, 1971.
Lewy, H.: *Chaldean Oracles and Theurgy, Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire,* El Cairo, 1956.

Mackenna, S.: *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic Kingdom,* Washington, 1938.

Mac Mullen, R.: «The Celtis Renaissance», *Historia,* XIV, 1965.

Matthews, Th. F.: «Symmachus and the Oriental Cults», *JRS,* 63, 1973.

Meslin, M.: *La fête des Kalendes de janvier dans l'Empire romain,* Bruselas 1970.

Pagels, E.: *Los evangelios gnósticos,* Barcelona 1982.

Pastor, M.: «Consideraciones sobre el carácter social del movimiento bagaúdico en la Galia e Hispania a fines del Imperio romano», *MHA,* II, 1980.

Puech, H. Ch.: *Maniqueísmo. El fundador, la doctrina,* Madrid, 1957.

Pfister, F.: *Der Reliquienkult im Altertum,* 2ªed. Berlín, 1974.

Ridley, R. T.: «Notes on Julian's Persian Expedition», *Historia,* 22,1973.
Ricciotti, G.: *El emperador Juliano el Apóstata,* Barcelona, 1959.

Russell, J. B.: *Satanás. La primitiva tradición cristiana,* Méjico, 1986.

Sanz, R.: «La persecución material del paganismo y su proyección en la Península Ibérica», *In Memoriam A. Díaz,* Granada, 1985. –«La excomunión como sanción política en el reino visigodo de Toledo», *Antigüedad y Cristianismo,* Madrid, 1986.

Sheridan, J. J.: «The Altar of Victory: Paganismu's Last Battle», *L'Antiquite Classique,* 35,1966.

Tessier, G.: «La conversion de Clovis et la christianisation des Francs», *Sett,* XIV, 1976.

Thompson, E. A.: «Revueltas campesinas en la Galia e Hispania bajo imperial» en *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua,* Madrid, 1977.

Ville, G.: «Les jeux de gladiateurs dans l'empire chrétien», *Mélanges d'arch. et d'hist., de l'Ecole Franç. de Rome,* 72,1960.

Zeiller, J.: *Paganus. Etude de terminologie historique,* París, 1917.